La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — ABRIL JUNIO, 1958 — NUM. 266

Sobre el constitutivo formal de Dios estrictamente sobrenatural

En Dios, según nuestro modo imperfecto de concebir, existe un doble aspecto, orden o vida (1), que se llaman natural y sobrenatural, pues además de lo que conocemos mediante las criaturas (2), existe en El otro aspecto transcendente a todo entendimiento creado o creable, que solamente conocemos porque se dignó revelárnoslo en su inefable misericordia (3). Santo Tomás unas veces habla de una doble consideración de Dios: una, según que es cognoscible a través de las criaturas, y otra, según aquello que sólo El conoce connaturalmente y los demás por revelación (4); otras, distingue en El un doble orden de verdades: unas, que exceden totalmente la capacidad de la

---

(1) Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Romae, 1918, Vol. L, p. 212; A. MICHEL, *Surnaturel*, en Dction. de Theol. Cathol., t. 14 2.°, col. 7854; E. MERSCH, S. J., *Le surnaturel*, en Nouvelle Revue Theologique, (65), 1938, p. 810.

(2) Ad Rom., I, 20 :«Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas».

(3) I ad Cor., II, 7-10: «Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum hujus saeculi cognovit ...Sed sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum: Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei».

(4) I, q. 1, a, 6: «Sacra autem doctrina proprissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa: quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile...; sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum». Cfr. etiam In Ep. I ad Cor., II, 10-12.

razón humana, como que es uno y trino; y otras, que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como que existe o que es uno (5). En los mismos términos se expresa también el Concilio Vaticano. Según sus enseñanzas, Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza mediante las criaturas por sola la luz natural de la razón humana; sin embargo, plugo a su bondad y sabiduría revelarnos *por vía sobrenatural su propio ser* y los eternos decretos de su voluntad (6). Por lo mismo acerca de Dios existe un doble orden de conocimiento, que difieren, primero, por parte del principio, puesto que en uno se conoce por la razón natural y en otro por la fe divina; y segundo, por parte del objeto, pues además de lo que la razón natural puede alcanzar, por la fe se nos proponen misterios escondidos en Dios, que, si no fueran revelados, nunca podríamos conocerlos (7).

El aspecto natural de Dios comprende pues todo aquello que podemos conocer de El mediante las criaturas por la sola luz natural de la razón, como que es primer motor inmóvil, primera causa incausada, ser absolutamente necesario, ser máximo y por esencia, supremo ordenador de todas las cosas, y todos los demás predicados que de éstos se pueden naturalmente deducir, pues a todo ello nos conduce la luz natural de la razón a través de las criaturas (8).

---

(5) I C. G., cap. 3: «Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse unum et trinum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi». Cfr. etiam, cap. 9; et L. IV, cap. 1.

(6) «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse...; attamen placuisse ejus sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare» (Denz. n. 1785).

(7) «Hoc quoque perpetuo Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed objecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt» (Denz. 1795).

(8) I, q. 2, a. 3; q. 12, a. 12.

En cambio el aspecto u orden sobrenatural de Dios es más difícil de determinar.Según un gran número de teólogos (9), es *absolutamente sobrenatural,* en cuanto que transciende y supera toda naturaleza creada o creable. Citemos por ejemplo a Gonet. Para él que Dios sea sobrenatural no es más que estar elevado sobre toda naturaleza creada o creable cuanto a todo lo que en ella se puede encontrar; pues así como los ángeles son relativamente sobrenaturales, porque su ser se eleva sobre toda otra naturaleza corpórea, así Dios se debe decir absolutamente sobrenatural, en cuanto se eleva sobre toda naturaleza creada o creable (10).

Pero esta sentencia, analizada un poco, no puede ser verdadera. El aspecto absolutamente sobrenatural de Dios no puede estar en aquello que la razón natural conoce de El mediante las criaturas, pues todo eso pertenece al orden natural, al cual debe transcender el sobrenatural. Lo contrario sería confundir los dos órdenes, pues el orden sobrenatural en Dios no puede ser conocido por la razón natural, sino sólo por revelación: es lo que está oculto en Dios, que sólo El conoce connaturalmente, pero que se dignó revelárnoslo. Ahora bien que Dios transciende infinitamente en su ser toda otra realidad creada o creable, que no sea El mismo, se conoce por la sola razón natural a partir de las criaturas, pues se sigue inmediatamente de que es el Ser subsistente, vértice en que confluyen las

---

(9) Billuart, *De Deo,* dissert. IV, a. 5, parag. 4, prob. 2; Gonet, *De gratia,* disp. II, a. 3, n. 32; Joannes a Sto. Thoma, *De gratia,* disp. XXII, a. 1, n. 7; Mazzella, *De Deo creante,* disp. IV, a. 2, n. 667, Edit. 4a, Romae, 1896, p. 498; Ripalda, *De ente supernaturali,* Lib. VI, disp. ultima, sect. 9; Zigliara, *Propaedeutica ad S. Theologiam,* Lib. I, cap. 9, n. 2, Romae, 1890, págs. 46-47; Salmanticenses, *De gratia Dei,* disp. II, dub. 6, nota secundo; A. Mercier, O. P., *Le Préternaturel,* en Revue Thomiste, 1907, pág. 701; Garrigou-Lagrange, *De revelatione,* op. cit., pág. 341 y 350.

(10) «Nota Deum esse supernaturalem, non esse aliud, quam ipsum esse elevatum supra totam naturam creatam et creabilem, quoad omnia quae in natura creata vel creabili reperiuntur: sicut enim coeli et angeli sunt supernaturales secundum quid, quia illi elevantur in suo esse supra omnem naturam sublunarem et corruptibilem, isti vero supra totam naturam corpoream: ita Deus ex eo dici debet supernaturalis simpliciter, quod elevatur supra totam naturam creatam et creabilem, quoad ea quae ex se habet» (Gonet, loc. cit.).

cinco vías de Sto. Tomás (11). El mismo Concilio Vaticano, hablando de Dios creador de todas las cosas, que es como lo conoce la razón natural, dice que es *inefablemente excelso* sobre todas las demás cosas, que fuera de El existen o se pueden concebir (12). Por lo tanto, es manifiesto que Dios no puede decirse *absolutamente* sobrenatural, en cuanto que por su modo de ser transciende infinitamente toda naturaleza creada o creable (13).

La noción *relativa* del aspecto absolutamente sobrenatural de Dios ha de fijarse en relación con el orden natural, al cual debe transcender. Generalmente hablando, se dice sobrenatural lo que está *sobre* la naturaleza. Pero la naturaleza, como sinónimo de esencia, puede tomarse en dos sentidos: uno particular, en cuanto expresa la esencia de tal o tal cosa, como por ejemplo, la esencia del árbol, del hombre, o del ángel; y otro general, en cuanto que comprende el conjunto de las esencias de todas las cosas. Por lo mismo hay también un doble sobrenatural: uno relativo, que es lo que supera la esencia de una cosa determinada; y otro absoluto, que es lo que supera el conjunto de las esencias de todas las cosas. Ahora bien, al conjunto u orden de las esencias de todas las cosas pertenece también Dios como principio y fin de las mismas, puesto que sin este orden y dependencia respecto del mismo no pueden ni esencialmente concebirse. Por tanto Dios es absolutamente sobrenatural en cuanto que transciende no sólo toda otra naturaleza creada o creable, sino también a sí mismo considerado sólo como autor y causa de todo el orden natural.

Esto mismo se confirma aún más, teniendo en cuenta que

---

(11) Cfr. I. C. G., cap. 26, Huic autem errori; I, q. 12, a. 12, donde dice: «Ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci: et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, *excedens omnia sua causata*».

(12) «Sancta... Ecclesia... confitetur, unum esse Deum verum et vivum..., qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est... super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, *ineffabiliter excelsus*» (Denz, n. 1782).

(13) Cfr. M. Corvez, O. P., *Est-il possible de démontrer l'existence en Dieu d'une ordre de mystères strictement surnatureles?*, en Revue Thomiste, 1932, págs. 663, 666-667.

Dios, en cuanto se transciende incluso así mismo como autor de la naturaleza, no puede ser conocido por nosotros más que por revelación, pués, como suponemos, este aspecto no tiene ninguna manifestación en el orden natural, del que parte todo nuestro conocimiento de Dios.

Estos dos aspectos, en sí mismos y por parte de Dios, son una misma y única realidad, como todas las demás perfecciones de Dios, pues de lo contrario destruirían su absoluta simplicidad. Pero por parte nuestra y según nuestro modo imperfecto de conocer, se distinguen entre sí más que unos atributos de otros, pues el aspecto sobrenatural de ninguna manera puede ser conocido mediante el natural: es totalmente transcendente al mismo. Por lo tanto el aspecto de su constitutivo formal en el orden natural no vale para el orden sobrenatural; lo contrario sería la más absurda confusión de ambos órdenes.

En el orden natural, dejando de lado otra multitud de sentencias, según la más autorizada entre los tomistas (14), que es la de Sto. Tomás (15), el constitutivo formal de Dios es el Ser subsistente, pues es su primera y máxima perfección, por la que se constituye en su propio ser divino, infinitamente elevado sobre todas las cosas; de la cual se derivan, según nuestro modo de concebir, todos sus atributos; y por la que se distingue esencialmente de todo lo que fuera de El existe o puede existir.

¿Cuál es, pues, el constitutivo formal de Dios en el orden absolutamente sobrenatural, en el que no sólo supera toda otra naturaleza creada o creable, sino también a sí mismo considerado sólo como autor del orden natural? ¿Es idéntico, o

---

(14) Véase por ejemplo: Bañez, *De Deo uno*, q. 3, a. 4, ante dubia; et *De gratia*, q. 110, a. 2, dub. 4; Norberto del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, lib. III, cap. 2-3, Friburgo, 1911, págs. 236-282; Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, Paris, 1938, págs. 129-131; Muñiz, *Suma Teológica*, Edic. bilingüe de la BAC, T. I, *De Dios uno*, introduc. a la q. 4, 1á Edic., Madrid, 1947, págs. 206-208; y otros varios.

(15) Cfr. I Sent., d., 8, q. 1, a. 1, et a. 3; *De ente et essentia*, cap. 6; I, q. 13, a. 11. Doctrina que así recoge la vigésima tercera tesis tomista: «Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione».

distinto del mismo en el orden natural? Y supuesto que sea el mismo, ¿bajo qué aspecto lo es?

***

Algunos teólogos piensan que el constitutivo formal de Dios en el orden absolutamente sobrenatural es la Trinidad de personas en la unidad de naturaleza (16), pues éste es un misterio tan transcendente a todo el orden natural, que, si no nos fuera revelado por el mismo Dios, nunca llegaríamos ni siquiera a vislumbrarlo. Otros por el contrario dicen que Dios es ya absolutamente sobrenatural por razón de su naturaleza, pues se concibe como anterior a las tres divinas personas que en ella subsisten. Pero como la naturaleza de Dios pertenece también al orden natural, por eso unos opinan que es absolutamente sobrenatural por *su modo propio de ser*, subsistente e infinito, por el cual transciende toda otra naturaleza creada o creable (17); otros, en cambio defienden que lo es por razón de *su individualidad*, la cual de suyo no puede pertenecer a ningún otro ser (18).

---

(16) Véase por ejemplo: ZUMEL, In I-II, q. 110, a. 4, disp. 5, T. II, Salmanticae, 1954, págs. 242-255, donde dice explícitamente: «Supernaturalitas divinae substantiae consistit in hoc, quod sit una natura et substantia in tribus personis» (pág. 245b). «Principaliter ratio supernaturalitatis sumitur ex Deo, quatenus est trinus» (pág. 255a). Y esto a pesar de que reconoce que Dios uno es también sobrenatural en cuanto que trasciende a toda creatura (pág. 243a); A. MICHEL, *Surnaturel*, en Dict. de Theolog. Cathol., t. 14 2.°, col. 2852; HENRI DE LUBAC, S. J., *Remarque sur l'histoire de mot «surnaturel»*, en Nouvelle Revue Theologique, 61 (1934), pág. 243; G. J. WAFFELAERT, Epist. Brug., *Prospectus syntheticus vitae supernaturalis et porro mysticae*, en Epheme. Theolog. Lovaienses, 2 (1925) pág. 8; E. MERSCH, S. J., *Filii in Filio, III Le surnaturel*, en Nouvelle Revue Theologique, 65 (1938) pág. 812; y otros varios como es corriente hacerlo al hablar de la distinción de Dios natural y sobrenaturalemnte considerado.

(17) Véase por ejemplo: BAÑEZ, *De gratia Dei*, q. 110, a. 2, dub. 4; JUAN VICENTE, *Relectio de gratia Christi*, Romae, 1591, págs. 12-13; SALMANTICENSES, *De gratia Dei*, disp. II, dub. 6, nota secundo; GONET, *De gratia*, disp. II, a. 3, n. 32; BILLUART, *De gratia*, dissert., IV, a. 3, consect. 1; B. BERAZA, *De Deo elevante*, Sect. I, cap. II, Bilbao, 1924, pág. 30, n. 64; GARRIGOU-LAGRANGE, *La existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu*, en Revue Thomiste, 1933, pág. 82.

(18) A. MERCIER, O. P., *Le surnaturel*, en Revue Thomiste, 1902, pág. 135, donde dice: «Dieu en tant que Dieu de surnaturel, c'est *Dieu*

Tratando pues de resolver la cuestión, hemos de decir que el constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural no puede estar ni en la Trinidad de personas, ni en su individualidad. Ciertamente que la Trinidad de personas en Dios es absolutamente sobrenatural, pues este misterio no sólo transciende toda naturaleza creada o creable, sino también el aspecto de Dios como autor de la naturaleza, ya que no puede ser conocido a través de las criaturas (19). Pero no es *lo primero* por lo que Dios se constituye en su ser absolutamente sobrenatural, pues en Dios el ser, que es su naturaleza, según nuestro modo imperfecto de conocer, es *anterior* a las divinas personas, ya que en general el ser es antes que el obrar, y las personas en Dios se originan por los actos inmanentes de conocerse y amarse. Ahora bien, el ser de Dios, en cuanto principio de las divinas personas, tiene que ser absolutamente sobrenatural, pues de lo contrario ni siquiera las divinas personas serían absolutamente sobrenaturales, ya que no sólo proceden de él, sino que subsisten identificadas con él: son el mismo ser de Dios en cuanto que importa una diversa relación real ad intra. Por lo mismo es claro que la Trinidad de personas no puede ser el constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural, puesto que le falta la más importante de sus notas: ser *lo primero* que lo constituye tal.

Además, Dios en cuanto objeto formal de los hábitos sobrenaturales de la fe, de la esperanza, de la caridad, o del lumen gloriae es también absolutamente sobrenatural, por la proporción que debe haber entre el hábito y su objeto formal. Por tanto como Dios es objeto formal de estos hábitos absolutamente sobrenaturales no sólo por la Trinidad de personas, sino primaria y principalmente por su ser o esencia, ya que el ser objeto de estos hábitos es común a las tres divinas personas, de ahí que Dios se constituya, primaria y principalmente, como absolutamente sobrenatural, por razón de su ser y no por razón de la Trinidad de personas.

Por último, es claro que el constitutivo formal de Dios ab-

---

en lui-même... Dieu en lui-même c'est Dieu dans son *individualité incommunicable,* Dieu *divisus a quolibet alio,* distinct, sépare de tout ce qui n'est pas lui, èlevé au-dessus de toute créature possible».

(19) I, q. 32, a. 1.

solutamente sobrenatural ha de ser el principio y causa suprema de todo el orden de la gracia, puesto que el constitutivo formal de una cosa es también principio y raíz de todas sus propiedades, y propio de Dios en cuanto absolutamente sobrenatural es ser principio y autor de todo el orden de la gracia, ya que la causa no puede ser de orden inferior al efecto. Pero la Trinidad de personas en Dios, aunque es estrictamente sobrenatural, no puede ser el principio y causa del orden de la gracia, puesto que las personas en Dios se constituyen por las relaciones ad intra (20), y la relación no es ni principio ni causa de ninguna operación o efecto (21). Dios obra por su omnipotencia y bondad suma, que son atributos comunes y esenciales. Por lo mismo de todo esto se sigue claramente que el constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural no puede ser la Trinidad de personas en la unidad de naturaleza, porque no es ni lo primero que lo constituye tal, ni la raíz de todo lo que le conviene en ese orden.

Estos mismos argumentos excluyen también del constitutivo formal de Dios en el orden sobrenatural *a su individualidad*, pues por una parte, la naturaleza de Dios se concibe también desde nuestro punto de vista como anterior al individuo, puesto que el individuo no es más que la naturaleza en cuanto «divisa a quolibet alio»; por otra parte, la individualidad de Dios pertenece también al orden natural, pues Dios tal como se conoce por la razón natural es por sí mismo individuo. Por lo mismo todo lo dicho a propósito de la Trinidad vale también *con más razón* respecto de la individualidad como constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural. Además como el individuo no puede comunicarse más que por unión, admitido que Dios sea absolutamente sobrenatural por razón de su individualidad, o se niega el sobrenatural creado en su entidad física, o se explica por una especie de unión panteísta o hipostática de la creatura con Dios, como parecen indicarlo algunas expresiones del P. A. Mercier (22), lo cual es absurdo e imposible hablando en general.

---

(20) I, q. 29, a. 4.

(21) Cfr. JUAN VICENTE, *De gratia Christi*, op. cit., pág. 11.

(22) Véanse sus artículos sobre «*Le surnaturel*», en Revue Thomiste, 1902, págs. 136, 303-305. He aquí un texto significativo: «Dieu, Auteur du

El constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural ha de estar de alguna manera *en el mismo Ser subsistente.* Como se desprende de los razonamientos anteriores, el constitutivo formal de Dios sobrenatural está en su naturaleza o ser esencial, pues es lo primero que se concibe en El como absolutamente sobrenatural. Por lo mismo como la naturaleza o ser de Dios es el Ser subsistente, absoluto e infinito, puesto que en El se identifican realmente esencia y existencia (23), hemos de concluir que el constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural está en el Ser subsistente e infinito, que posee una vida intelectual sumamente perfecta.

Además el constitutivo formal de Dios, sobrenaturalmente considerado, ha de estar en aquello que es principio y raíz de la Trinidad de personas en la unidad de naturaleza, entendiendo el término principio no en un sentido riguroso, sino al modo como la inmutabilidad de Dios se dice razón de su eternidad. Y esto porque siendo la Trinidad de personas una de las realidades sobrenaturales de Dios más elevada, su primer principio y raíz es por lo mismo principio y raíz de todo el orden absolutamente sobrenatural, que es una de las notas del constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural. Ahora bien, el principio, raíz o razón última, en el sentido explicado, de que en Dios haya tres personas distintas en una sola naturaleza, es el Ser subsistente, que se conoce y se ama a sí mismo y a todas las cosas en sí mismo de un modo sumamente perfecto. Según es sabido la Trinidad de personas en Dios se origina por las divinas procesiones ad intra, en cuanto que Dios al conocerse y amarse a sí mismo produce sendos términos, subsistentes y numéricamente idénticos a sí mismo, que por decir mutua oposición relativa se distinguen realmente entre sí. Pero la razón de que estos términos sean subsistentes e idénticos en naturaleza con su principio está en que Dios es el Ser subsistente, en el cual el entender y el querer se identifican realmente con su ser, y por lo mismo también los términos de su entender y su querer. Como dice Juan Vicen-

---

surnaturel, c'est Dieu communiquant son être propre et individuel... a la créature pour avoir avec elle... un seul et même être, une seule et même fonction, une seule et même operation» (pág. 136).

(23) I, q. 3, a. 4.

te, el hecho de que la comunicación de la esencia divina ad intra se realice sin ninguna división, multiplicación o composición, procede, según nuestro modo de concebir, de que la naturaleza de Dios es el mismo Ser, que comprende en sí toda la plenitud del ser; por lo mismo en su comunicación no necesita un nuevo ser, sino que las tres divinas personas subsisten en su único ser simplicísimo e infinito (24). Y Sto. Tomás, hablando de la procesión del Verbo, dice que subsiste en la misma naturaleza de Dios, porque en Dios se identifican realmente el entender y el ser (25). Por tanto como la razón última de la Trinidad de personas en Dios está en el Ser subsistente, que se conoce y se ama de un modo sumamente perfecto, en él se ha de colocar también el constitutivo formal de Dios sobrenaturalmente considerado.

Finalmente se confirma esto mismo teniendo en cuenta que entre el Ser subsistente y la gracia santificante habitual debe haber cierta proporción y semejanza analógica, pues según una fuerte corriente tomista, la gracia santificante habitual es una participación física, formal y análoga del Ser subsistente, en cuanto que es raíz primera y origen de las divinas operaciones y de las divinas procesiones innmanentes (26). Ahora bien, la gracia santificante habitual es el principio y término de toda otra realidad sobrenatural por participación, como son las virtudes infusas, la gracia actual y las mismas gracias carismáticas o gratis datae, pues es la más perfecta y excelente de

---

(24) «Verum quod praedicta haec divinae essentiae communicatio citra ullam ipsius simplicissimae naturae divisionem, multiplicationem aut compositionem constet, inde provenit secundum rationis ordinem, quod Dei natura est ipsum Esse, totam essendi plenitudinem complectens; quae proinde in sui communicatione novo Esse minime eget, sed uno simplicissimo, infinitoque divino Esse tres ipsae divinae personae subsistunt» (*Relect. De gratia Christi,* op. cit., pág. 14).

(25) «Processio Verbi in divinis... procedit... in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse» (I, q. 27, a. 3). Lo mismo dice ad 2, y en IV C. G., cap. 11, Cum autem.

(26) Cfr. Muñiz, *Suma Teológica,* Edic. bilingüe. de la BAC., t. VI, Madrid, 1956, Introduc. a la q. 110, págs. 707 y sig.; Juan Vicente, *Relect. De gratia Christi,* op. cit., pág. 14; Bañez, *De gratia Dei,* q. 110, a. 2, dub. 4; Gonet, *De gratia,* disp. II, a. 4; y otros.

todas (27). Por tanto el Ser subsistente ha de ser principio y raíz del sobrenatural por esencia, que es el mismo Dios, y por lo mismo su constitutivo formal.

***

Pero aquí surge un nuevo y más difícil problema. Por una parte, el Ser subsistente, como hemos dicho, es también el constitutivo formal de Dios en el orden natural. Por otra, el aspecto natural del constitutivo formal de Dios y el absolutamente sobrenatural no pueden identificarse según nuestro modo imperfecto de conocer, pues mientras aquél es accesible a la sola luz natural de la razón humana, éste transciende en absoluto cualquier conocimiento creado o creable. Por lo tanto, si no queremos confundir lamentablemente ambos órdenes, hemos de buscar un *nuevo aspecto* en el Ser subsistente, por el cual sea absolutamente sobrenatural y se distinga, según nuestro modo de conocer, de todo el orden natural incluyendo también a Dios como autor del mismo. Detenerse aquí es dejar la cuestión a medio solucionar.

En efecto, el Ser subsistente, por ser el constitutivo formal de la esencia o naturaleza divina, es el principio o raíz primera de las operaciones, comunicaciones o procesiones divinas, pues esto es propio de la naturaleza o esencia de toda realidad (28). Ahora bien las procesiones o comunicaciones de Dios son de dos órdenes: unas inmanentes y *ad intra,* que se fundan en las operaciones inmanentes de conocerse y amarse a sí mismo, por las cuales se originan dentro de El las tres divinas personas (29); y otras transeúntes y *ad extra,* fundadas en las operaciones virtualmente transeuntes de conocer y amar a las criaturas, por las que las produce fuera de sí (30). Por tanto, el Ser subsistente en Dios se puede considerar de dos maneras: una como primer principio de la procesión de las divinas per-

---

(27) Cfr. S. M. Ramírez, *De hominis beatitudine,* t. III, Madrid, 1947, n. 275, pág. 456.

(28) *De ente et essentia,* cap. I, n. 2.

(29) I, q. 27.

(30) I, q. 14, a. 8; q. 19, a. 4; q. 27, a. 5, ad 1; q. 44, pról. y a. 1, donde se prueba que Dios es causa de las criaturas, porque es el Ser subsistente.

sonas ad intra; y otra como primer principio de la procesión de las criaturas ad extra: esto es, como comunicable ad intra y como comunicable ad extra. ¿Bajo cuál, pues, de estos dos aspectos es el constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural?

El constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural no puede estar en el Ser subsistente en cuanto primera causa del ser o comunicable ad extra.

Antes de probar esta afirmación conviene notar que en esta materia es ineludible cierta imprecisión del lenguaje. Al decir que el Ser subsistente en cuanto comunicable ad extra no es el constitutivo sobrenatural de Dios, no negamos que la gracia o demás sobrenaturales creados sean participación de Dios ad extra, sino que participen *solamente* el aspecto de Dios ad extra. Lo mismo ocurre cuando decimos que el sobrenatural absoluto es lo que transciende toda naturaleza creada o creable; o que la gracia no participa de Dios bajo la razón común de ser, sino bajo la razón íntima de Deidad; con ello no excluímos que tenga una esencia creada o un ser propio, sino que pertenezca *sólo* al orden creado o participe *sólo* de la razón común de ser. Por tanto, estas expresiones tienen ya un sentido técnico que excluye todo equívoco.

Esto supuesto, las razones en que nos fundamos, son tres.

Primero, porque el Ser subsistente en cuanto causa primera del ser no constituye a Dios en una sobrenaturalidad absoluta, sino sólo relativa, y el constitutivo de una cosa es lo primero que la constituye tal. En efecto, el Ser subsistente en cuanto primera causa del ser o comunicable ad extra posee, como es manifiesto, todas las perfecciones que causa o comunica a las criaturas (31), de un modo subsistente, infinito y absolutamente simple, pues todo lo que está en otro, está en él según su modo propio de ser. Así por ejemplo, posee el ser, el entender, la vida, y todas las demás perfecciones puras, pero no de cualquier manera: en El su esencia es su ser puro, absoluto, subsistente e infinito (32); su entender, purísimo y omnicomprensivo, es realmente su propia esencia y su propio ser (33);

(31) I, q. 4, a. 2.
(32) I, q. 3, a. 4.
(33) I, q. 14, a. 4.

su vida, infinita y siempre en acto segundo, es su ser y su entender (34); y así todas las demás perfecciones que se identifican realmente entre sí y con su esencia (35). También obra, pero su potencia y su operación son su esencia y su ser (36); es bienaventurado, pero su bienaventuranza es El mismo (37).

En cambio en todas las demás cosas distintas del Ser subsistente, que son las criaturas, la esencia se distingue realmente de la existencia, pues todas son causadas, participadas y compuestas de acto y potencia (38). Por lo mismo no son ni su ser ni su perfección, sino que los participan de un modo finito, más o menos perfecto según que se aproximen más o menos al primer Ser (39). Por otra parte, como en ellas se distinguen realmente la esencia y la existencia, su esencia no es inmediatamente operativa, sino que todas obran mediante potencias realmente distintas de su esencia y su operación (40). Por eso mientras que en las criaturas se distinguen realmente la esencia, la existencia, la potencia operativa y la operación, en el Ser subsistente son una misma y única realidad, absolutamente simple e infinita.

Ahora bien, como es manifiesto, el ser, que posee todas las perfecciones de un modo subsistente, infinito y absolutamente simple, transciende y supera *infinitamente* todos los demás que las poseen por participación, limitadamente y formando composición real de unas con otras, pues entre lo subsistente y lo participado, lo infinito y lo finito, lo absolutamente simple y lo compuesto, la distancia es siempre infinita. Por tanto el Ser subsistente en cuanto primera causa del ser, no por razón de las perfecciones comunes, sino *por el modo propio* de poseerlas, hace que Dios transcienda y supere infinitamente toda otra naturaleza creada o creable.

Pero ese modo subsistente e infinito de poseer todas las perfecciones no hace que Dios se transcienda a sí mismo con-

---

(34) I, q. 18, a. 3.

(35) I, q. 4, a. 2, ad 1; I Sent., d. 2, q. 1, a. 2 y 3; De Verit., q. 2, a. 1.

(36) I, q. 25, a. 1, ad 2, 3 y 4; II C. G., caps. 8-10.

(37) I, q. 26, a. 1 y 2.

(38) *De ente et essent,* cap. 5; II C. G., cap. 52; *De spirit. creat.,* a. 1; Quodl. III, a. 20; I Sent., d. 8, q. 5, a. 1.

(39) I, q. 2, a. 3, 4á via.

(40) I, q. 54, a. 1; q. 77, a. 1.

siderado sólo como autor de la naturaleza, pues Dios como autor de la naturaleza, tal como se conoce en la cúspide de las cinco vías, es también el Ser subsistente, al cual, como vimos, corresponde poseer todas las perfecciones de ese modo subsistente e infinito. Ahora bien, como ya consta, Dios absolutamente sobrenatural no sólo exige transcender y superar toda otra naturaleza creada o creable, sino también a sí mismo en cuanto autor o causa de todo el orden natural. Por tanto el Ser subsistente en cuanto primera causa del ser o comunicable ad extra no constituye a Dios en su ser absolutamente sobrenatural, sino sólo en una sobrenaturalidad *relativa,* en cuanto que por razón del mismo transciende infinitamente todo lo que fuera de El existe o puede existir.

Lo cual se confirma palmariamente por analogía con los demás sobrenaturales relativos. En efecto, Dios por *razón del Ser subsistente ad extra* es sobrenatural *respecto* de toda otra naturaleza creada o creable, igual que el hombre es sobrenatural *respecto* de lo sensible y material por *razón de su racionabilidad*; y el ángel *respecto* del hombre por *razón de su absoluta inmaterialidad,* pues así como la racionabilidad en el hombre transciende todo lo sensible y material y la absoluta inmaterialidad en el ángel transciende toda la perfección del hombre, así el Ser subsistente ad extra en Dios transciende infinitamente todo lo que fuera de él existe o puede existir. Ahora bien ni la racionabilidad del hombre ni la absoluta inmaterialidad del ángel son *absolutamente* sobrenaturales, pues aunque transcienden los otros seres inferiores, no están sin embargo por encima de sus propias naturalezas, lo cual exige el concepto de sobrenatural absoluto, sino que son esenciales a las mismas. Luego analógicamente el aspecto del Ser subsistente ad extra en Dios no es tampoco *absolutamente* sobrenatural, pues aunque su modo de ser transciende infinitamente toda otra naturaleza creada o creable, este modo de ser sin embargo, es propio y connatural de Dios autor de la naturaleza y no transcendente al mismo bajo este aspecto, como exige el sobrenatural absoluto.

Segundo, porque el Ser subsistente ad extra o como causa primera del orden natural no puede ser el principio y raíz de donde se deducen, según nuestro modo de concebir, todos los demás atributos estrictamente sobrenaturales de Dios, lo cual es propio del constitutivo formal de cada cosa.

En efecto, por una parte, el Ser subsistente en cuanto causa primera del ser es una verdad substancialmente natural, pues se conoce a través de las criaturas con sola la luz natural de la razón creada. Ahora bien, de una verdad estrictamente natural no se puede deducir otra estrictamente sobrenatural, pues ello implicaría contradicción y confusión de ambos órdenes. Porque lo estrictamente sobrenatural está *sobre todo* el orden natural. En cambio la verdad que se deduce de otra natural no está *sobre todo* el orden natural, sino incluída y exigida por él, pues si no estuviera en él, no se podría deducir. Por tanto decir que una verdad estrictamente sobrenatural se deduce de otra estrictamente natural, es decir, que es y no es al mismo tiempo estrictamente sobrenatural, lo cual es contradictorio. Luego del Ser subsistente ad extra es imposible deducir, según nuestro modo de conocer, ningún atributo estrictamente sobrenatural de Dios.

Por otra parte, aún suponiendo falsamente que del Ser subsistente ad extra se pudiera deducir algún atributo estrictamente sobrenatural de Dios, es imposible que se deduzca de él el misterio de la Trinidad de personas, que también es estrictamente sobrenatural. Y la razón es porque el misterio de la Trinidad de personas en Dios implica la comunicación y procesión de su ser ad intra. En cambio el Ser subsistente en cuanto comunicable ad extra no incluye, según nuestro modo de conocer, ninguna comunicación ad intra, sino más bien se contrapone a ella. Por lo mismo es manifiesto que el Ser subsistente en cuanto causa primera del ser no es, ni puede ser el principio y raíz de donde se deducen, según nuestro modo de concebir, todos los demás atributos estrictamente sobrenaturales de Dios.

Tercero, porque el Ser subsistente en cuanto comunicable ad extra no distingue suficientemente entre el orden natural y el orden sobrenatural, lo cual es también propio del constitutivo sobrenatural de Dios, puesto que es el sobrenatural por esencia del cual se deriva todo otro sobrenatural.

En efecto, el orden natural es participación del Ser subsistente en cuanto primera causa del ser, pues como no puede ser más que uno, todo lo demás participa de él como de su causa. Ahora bien, si el Ser subsistente en cuanto causa primera del ser es también el constitutivo formal de Dios absolutamen-

te sobrenatural, se sigue que también el orden estrictamente sobrenatural es participación del Ser subsistente en cuanto causa primera del ser, pues el orden sobrenatural en tanto lo es en cuanto participa aquello que en Dios es estrictamente sobrenatural. Por tanto es claro que el ser subsistente ad extra no distingue suficientemente el orden natural del orden sobrenatural.

Si se dice que el orden natural participa las perfecciones *comunes* del Ser subsistente como primera causa del ser, y el orden sobrenatural las participa *según el modo propio del mismo,* por el cual transciende infinitamente toda naturaleza creada o creable, como es imposible que el modo según el cual las participan las criaturas sea subsistente y absolutamente infinito, resulta que en último término el orden sobrenatural no es más que una participación *más perfecta* de las mismas perfecciones comunes del Ser subsistente ad extra, lo cual pertenece plenamente al orden natural. Por el contrario, si se dijera, como ordinariamente se hace, que el orden sobrenatural es participación del Ser subsistente *tal como es en sí mismo,* en este caso la distinción entre ambos órdenes es suficiente, pero no se funda en el Ser subsistente en cuanto comunicable ad extra, que es lo que tratamos de probar.

***

El constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural está en el Ser subsistente *en cuanto comunicable ad intra.*

Como se desprende de lo dicho, el constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural ha de estar en el Ser subsistente o en cuanto comunicable ad extra, o en cuanto comunicable ad intra, pues son los dos aspectos que se pueden considerar en él. No está en él en cuanto comunicable ad extra; luego ha de estar en él en cuanto comunicable ad intra. Lo cual se prueba también positivamente.

Primero, porque el Ser subsistente en cuanto comunicable ad intra es lo que primariamente constituye a Dios en su ser absolutamente sobrenatural, con lo cual cumple la primera nota de todo constitutivo formal.

En efecto, el ser o aspecto absolutamente sobrenatural de Dios, como ya queda probado, es aquel por el cual no sólo trans-

ciende toda otra naturaleza creada o creable, sino también a sí mismo, no en absoluto, sino en cuanto autor de la naturaleza. Ahora bien el Ser subsistente en cuanto comunicable ad intra es lo primero por lo que Dios trasciende no sólo toda otra naturaleza creada o creable, sino también a sí mismo considerado como autor de la naturaleza, pues en cuanto *subsistente* está infinitamente elevado sobre toda otra naturaleza creada o creable, que siempre es por participación; y en cuanto *comunicable ad intra* se transciende también a sí mismo considerado como autor de la naturaleza o primera causa ad extra, según nuestro modo imperfecto de conocer. Y la razón es porque en Dios o Ser subsistente como autor de la naturaleza no se incluye, según nuestro modo de conocer, ninguna comunicación o procesión ad intra, ya que Dios autor de la naturaleza es Dios tal como se conoce a través de las criaturas, y por éstas no se puede conocer ninguna comunicación de Dios ad intra, puesto que no participan de ella (41). En cambio, la comunicación ad intra, que, según la fe, se da en Dios o Ser subsistente es *mucho más perfecta* que la comunicación ad extra, pues mientras que por ésta sólo se confiere una participación finita de su ser común, que por lo mismo dista infinitamente de sí mismo; por aquella comunica a las divinas personas toda su infinita perfección en absoluta identidad de naturaleza, y, como es manifiesto, cualquier comunicación es tanto más perfecta cuanto el término de la misma se asemeja más a su principio. Por tanto consta que el Ser subsistente en cuanto comunicable ad intra o principio de las divinas procesiones inmanentes es lo que primariamente constituye a Dios en una sobrenaturalidad absoluta, por la que transciende de un modo inefable todo el orden natural, incluído el mismo Dios como autor de él.

Segundo, porque el Ser subsistente en cuanto comunicable ad intra es también principio y raíz de donde se pueden deducir, según nuestro modo imperfecto de conocer, todos los demás atributos estrictamente sobrenaturales de Dios, que es la segunda nota de todo constitutivo formal.

En efecto, para que una verdad pueda ser deducida de otra, es necesario que esté de alguna manera contenida en ella, pues de donde no hay nada se deduce. Ahora bien, el Ser subsistente

(41) I, q. 32, a. 1.

en cuanto comunicable ad intra contiene en sí todos los demás atributos de Dios estrictamente sobrenaturales, pues *en cuanto subsistente* posee en sí de un modo sumamente eminente todas las demás perfecciones que existen o pueden existir (42); y *en cuanto comunicable ad intra* las posee de un modo absolutamente sobrenatural, ya que una cosa está en otra según su modo propio de ser, y el modo propio del Ser subsistente en cuanto comunicable ad intra es absolutamente sobrenatural, como acabamos de ver. Por lo mismo en virtud de esta comunicabilidad ad intra las perfecciones de Dios, como la bondad, la ciencia, la voluntad, la justicia y todas las demás se hacen también comunicables ad intra, y por lo mismo estrictamente sobrenaturales. Así, por ejemplo, la unidad de Dios, ya no es sólo la unidad que se conoce a través de su participación en las criaturas, sino también la unidad que se comunica ad intra en el misterio de las divinas procesiones inmanentes, con lo cual adquiere, según nuestro modo imperfecto de conocer, *un nuevo aspecto* estrictamente sobrenatural. Por lo mismo queda claro que el Ser subsistente en cuanto comunicable ad intra es principio y raíz de donde se pueden deducir, según nuestro modo imperfecto de conocer, todos los atributos estrictamente sobrenaturales de Dios.

De esta comunicabilidad del Ser subsistente ad intra se deduce incluso, en cuanto que es posible según nuestro modo imperfecto de conocer, el augusto misterio de la Trinidad de personas, pues la comunicación del Ser subsistente ad intra se realiza sólo por las operaciones inmanentes de conocerse y amarse, con lo cual sólo se originan dos procesiones ad intra (43), cuatro relaciones reales (44), y tres personas subsistentes, realmente distintas entre sí en virtud de su mutua oposición relativa (45).

Sin embargo, conviene advertir que esta deducción no es una demostración racional del misterio, sino una simple explicación analógica del mismo en orden a nosotros, ya que todo su valor radica en que el Ser subsistente es comunicable ad

---

(42) I, q. 4, a. 2; I C. G., cap. 28, in init.
(43) I, q. 27, a. 5.
(44) I, q. 28, a. 4.
(45) I, q. 30, aa. 1-2.

intra por vía de conocimiento y amor, lo cual solamente lo sabemos por la fe.

Tercero, porque el Ser subsistente en cuanto comunicable ad intra constituye la más profunda distinción no sólo entre el orden natural y el orden sobrenatural, sino también entre Dios absolutamente sobrenatural y cualquier otro sobrenatural absoluto distinto de El, con lo cual cumple también la tercera nota del constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural.

En efecto, por una parte, el orden natural y el orden sobrenatural han de distinguirse entre sí, igual que el Ser subsistente en cuanto comunicable ad extra y el Ser subsistente en cuanto comunicable ad intra, pues el orden natural es el conjunto del mismo Ser subsistente ad extra y de todos los demás seres que participan o pueden participar de El; y el orden sobrenatural es el conjunto del mismo Ser subsistente ad intra y de todos los demás seres que participan o pueden participar de El bajo este aspecto íntimo. Ahora bien, la distinción primera y más profunda, según nuestro modo imperfecto de conocer, entre el Ser subsistente ad extra y el mismo Ser subsistente ad intra es esta comunicación ad intra, que importa uno y no importa el otro, pues por ella difieren entre sí absoluta y radicalmente, de tal manera que por el aspecto ad extra del Ser subsistente, que podemos conocer mediante las criaturas, ningún entendimiento creado o creable puede ni siquiera sospechar la existencia del otro aspecto ad intra: éste no podemos conocerlo más que por revelación. Por lo tanto es claro que el Ser subsistente ad intra es *lo primero* por lo que el orden sobrenatural, que participa de El, supera y transciende todo el orden natural, que es sólo participación del Ser subsistente ad extra, de tal manera que no puede ser conocido, poseído o exigido en forma alguna por él.

Por otra parte, el Ser subsistente en cuanto comunicable ad intra es el sobrenatural absoluto por esencia, pues en cuanto subsistente es por esencia, y en cuanto comunicable ad intra es absolutamente sobrenatural. Por lo mismo todo otro sobrenatural absoluto es necesariamente por participación, pues lo que es por esencia es uno y único. Ahora bien, como lo que es por esencia se distingue esencialmente de lo que es por participación, transcendiéndolo infinitamente en perfección, ya

que uno es infinito y otro finito, de ahí que el Ser subsistente en cuanto comunicable ad intra sea también la razón primera de que Dios absolutamente sobrenatural se distinga y transcienda en infinito todo otro sobrenatural absoluto distinto de El, que exista o pueda existir. Así como en el orden natural el Ser subsistente ad extra es lo más propio y exclusivo de sólo Dios, por el cual está en el vértice de todas las cosas, esencialmente diverso e infinitamente elevado sobre todas ellas; así también en el orden sobrenatural, el Ser subsistente ad intra es lo más propio y exclusivo de sólo Dios, por el cual supera infinitamente, no sólo todas las cosas naturales, sino también todas las estrictamente sobrenaturales, que no son más que participaciones finitas del mismo.

Aunque no llegan a formularla tan explícitamente, no obstante parece ser ésta la orientación doctrinal de algunos tomistas. Así según Juan Vicente, la gracia santificante habitual es participación del Ser subsistente no sólo en absoluto, sino también en cuanto comunicable e incluso comunicado en acto a las tres divinas personas, aunque sólo de un modo secundario (46). Los Salmanticenses dicen también que la gracia habitual participa la naturaleza divina no sólo en absoluto, sino también como subsistente en las tres divinas personas (47). Por último, el P. Muñiz es el más claro de todos. Para él la gracia habitual santificante es participación de la naturaleza divina precisamente en cuanto «raíz primera y origen de las divinas operaciones y de las divinas procesiones inmanen-

---

(46) «Hoc eodem argumento non inefficaciter ostenditur, quo pacto gratia formalis etiam sit participatio divinae naturae, prout tribus personis est communicabilis, imo, et actu communicata. Visio namque Dei habituali gratiae, ut diximus, proportionata esse debet, utpote quae ipsius est consumatio, et ultimum complementum, divinam attingens naturam, non solum prout est una in seipsa; sed etiam prout taliter est una, quod absque indivisione, tribus est divinis personis communicata; intuetur enim beatus Deum sicut est unus et trinus» (*De gratia Christi*, op. cit., pág. 19).

(47) «Inquires an gratia participet naturam divinam, ut subsistentem in tribus personis, vel per modum convenientiae formalis, vel per modum imitationis sensu explicatae? Respondetur quoad priorem convenientiam negative; et quoad posteriorem affiramtive» (*De gratia Dei*, disp. II, dub. 2, parag. 2, nn. 27-28).

tes» (48). Ahora bien, como la gracia es participación de aquéllo que en Dios es primaria y absolutamente sobrenatural, de ahí que, profundizando en la misma línea de estos autores, debamos decir que el constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural es el Ser subsistente en cuanto principio y origen de las divinas procesiones ad intra.

Beraza enseña que Dios es absolutamente sobrenatural por su ser o naturaleza en *cuanto principio de la vida divina* (49). Pero entiende por *vida divina* los actos con que Dios se conoce, se ama y se goza *por sí mismo*, lo cual pertenece ya a Dios en el orden natural o como primera causa del Ser. Sin embargo esta fórmula rectamente interpretada puede expresar también lo absolutamente sobrenatural de Dios, pues *la vida divina* en cuanto tal es la vida ad intra, esto es, los actos de conocerse y amarse en cuanto que originan las divinas procesiones ad intra, lo cual ya es estrictamente sobrenatural.

Por su parte el P. Garrigou-Lagrange habla de la *Deidad* como de una forma superior y distinta del Ser subsistente, según nuestro modo imperfecto de conocer, en la cual coloca él el constitutivo formal de Dios absolutamente sobrenatural, puesto que según él contiene en acto explícito todas las perfecciones divinas, lo cual no sucede con el Ser subsistente (50). Pero esto carece en absoluto de fundamento. La «Deidad» tal como se da en Dios o es ser o carece de él. Si carece de él, es potencia y no puede darse en Dios. Si es ser, o lo es por esencia, o lo es por participación. Si lo es por participación, tampoco se puede dar en Dios, que es el primer Ser. Por lo mismo la «Deidad» es el ser por esencia, el cual en nada se distingue del Ser subsistente, ni siquiera conceptualmente. Además no es cierto que el Ser subsistente sea un cúmulo de perfecciones, pues las posee todas de un modo simplicísimo y realmente iden-

---

(48) «La gracia habitual santificante por su propia esencia o entidad es una participación física, formal y análoga de la naturaleza divina, en cuanto ésta es aquéllo por lo cual Dios se constituye en su propio ser de Dios y en cuanto es raíz primera y origen de las divinas operaciones y de las divinas procesiones innamentes» (*Suma Teológica*, Edic. bilingüe de la BAC., t. VI, Madrid, 1956, Introduc. a la q. 110, de la I-II, pág. 708).

(49) *De Deo elevante*, Bilbao, 1924, Sect. I, cap. II, n. 77, pág. 35.

(50) *L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu*, en Revue Thomiste, 1933, págs. 80-81, y en la nota 2.

tificadas entre sí y consigo mismo. La forma, pues, más perfecta de Dios, en la que hay que colocar su constitutivo formal, es siempre el Ser subsistente.

⁂

Por lo tanto resumiendo todo lo dicho, tenemos que el constitutivo formal de Dios es el Ser subsistente. Pero de distinta manera, según se trate de Dios en el orden natural, o en el orden sobrenatural: en el orden natural es el Ser subsistente en cuanto primera causa del ser, autor de la naturaleza, o comunicable ad extra; en el orden sobrenatural es el Ser subsistente en cuanto principio de las divinas procesiones ad intra, autor de la gracia y la gloria, o comunicable ad intra.

Estos dos aspectos del Ser subsistente, objetivamente y por parte del mismo Dios, son una misma y única relaidad, pues en Dios como ya hemos indicado todas las cosas se identifican realmente entre sí (51). Pero subjetivamente y según nuestro modo imperfecto de conocer, se distinguen entre sí *absoluta y totalmente,* pues el Ser subsistente en cuanto comunicable ad intra es inefablemente más perfecto que El mismo en cuanto comunicable ad extra. Además el Ser subsistente en cuanto comunicable ad extra nos es conocido mediante las criaturas, aunque no en sí mismo, sino sólo de un modo analógico e imperfecto como primera causa del ser (52). En cambio el Ser subsistente en cuanto comunicable ad intra *solamente* nos es conocido porque Dios en su infinita bondad se dignó revelárnoslo. Por las criaturas no puede ser conocido de ninguna manera, ya que no dice ninguna relación a ellas. Es el gran misterio escondido en Dios desde toda la eternidad, que ni ojo vió, ni oído oyó, ni hombre alguno deseó, pero que nos ha sido revelado por el Unigénito del Padre, que está desde siempre en su seno, y por el Espíritu Santo que escruta hasta lo profundo de Dios (53).

---

(51) Cfr. I C. G., cap. 9: «Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscendo diversimode se habet».

(52) I, q. 12, a. 12; I Sent., d. 3, q. 1, a. 1; III C. G., cap. 49.

(53) «Diciuntur profunda Dei ea quae in ipso latent, et non ea quae

En un apalabra, Dios en sí mismo no es más que el Ser subsistente, único, simplicísimo e infinito en todo género de perfecciones, que tiene dos aspectos, absoluta y radicalmente distintos, según nuestro modo imperfecto de conocerlo: uno común y *ad extra*, del cual procede, como de su fuente inexhausta, todo el orden natural (54); y otro íntimo y *ad intra*, que es su constitutivo absolutamente sobrenatural, del cual participan todos los seres estrictamente sobrenaturales (55). Y como el aspecto ad intra es el más propio e íntimo en cada cosa, por eso este aspecto ad intra del Ser subsistente suele llamarse también, aunque no tan precisamente, *su vida íntima*, de la cual se dice que participa la gracia.

Por último, hemos de decir, a modo de corolario, que en Dios existen, por lo mismo, dos órdenes de verdades o misterios: unos estrictamente naturales y otros estrictamente sobrenaturales; pero que la existencia de misterios estrictamente sobrenaturales en Dios no puede ser demostrada o persuadida en modo alguno por la sola luz natural de cualquier entendimiento creado o creable (56), pues, según lo dicho, los misterios estrictamente sobrenaturales de Dios son los que pertenecen al Ser subsistente bajo el aspecto de su comunicación ad intra, que como hemos visto en manera alguna puede ser conocido, ni siquiera sospechado, mediante el aspecto de su comunicación ad extra, único que naturalmente puede ser conocido por cualquier entendimiento creado o creable. Respecto de estos misterios estrictamente sobrenaturales, la razón natural sólo puede, una vez revelados y admitidos por la fe, defenderlos manifestando su no repugnancia con las otras verdades naturales (57), y explicarlos de una manera verosímil, y siempre fructuosísima, por la conexión de unos con otros y por analogía con el orden natural, pero sin poder entenderlos claramente, como los otras verdades naturales, mientras no sea elevada a

---

de ipso per creaturas cognoscuntur, quae quasi superficietenus videntur esse» (In. Ep. I ad Cor., II, 10-12).

(54) Cfr. Denz., n. 1783.

(55) Cfr. Denz., nn. 1785, 1786.

(56) Cfr. M. Corvez, O. P., art. cit.

(57) Cfr. I C. G., cap. 7 y 9.

la visión facial de Dios, por la cual verá no sólo su aspecto ad extra sino también su aspecto ad intra (58).

Fr. Manuel G. Bueno, O. P.

(58) Cfr. I C. G., cap. 8 y 9. Doctrina que resume así el C. Vaticano: «Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine nominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quandiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem» (Denz., n. 1796).

Teología y crítica en torno al tema de las apariciones

La existencia de fenómenos religiosos extraordinarios es un hecho casi universal en el tiempo y en el espacio. Siempre y en todas partes han existido hombres agraciados por la divinidad, o considerados como tales, que se creían con una excepcional experiencia de lo divino, merced a la cual fácilmente se convertían en mentores y guías de la vida religiosa de los demás.

Miradas las cosas desde un plano meramente humano, a nadie puede sorprender que, dentro de la Iglesia Católica, los fenómenos maravillosos se presenten con singular frecuencia; ninguna religión estrecha tanto como la católica los lazos que unen al hombre con Dios, y ninguna permite a las criaturas elevarse con mayor facilidad y confianza hasta penetrar en los más íntimos secretos del Creador y de los inefables misterios de su providencia.

Si, superando la consideración simplemente humana, contemplamos la vida de la Iglesia y de cada uno de sus miembros a la luz de la fe, descubrimos que el catolicismo no sólo es un campo humanamente fértil para la manifestación de lo maravilloso por la sublimidad de su doctrina, sino que además cuenta con la garantía divina de una asistencia extraordinaria mediante dones carismáticos, como testimonio irrefragable de su origen divino y de su ordenación por Dios a la salvación de toda la humanidad. Dentro de la Iglesia, lo extraordinario ha tenido en el pasado, tiene en el presente y tendrá en el futuro un importante papel; sobre todo como sello divino de su origen trascendente y como potencia sobrenatural que facilite la expansión y consolidación de la fe en nuevas tierras.

Dada la suma facilidad con que el hombre contamina todo

lo que se halla a su alcance, no puede extrañar que, al lado de manifestaciones extraordinarias, originadas por una auténtica intervención de Dios, se puedan comprobar evidentes falsificaciones que obedecerán, unas veces, a mala fe y fraude intencionadamente amañado; otras, a simples ilusiones subjetivas en las que la naturaleza humana fácilmente puede incurrir por motivos muy varios.

De aquí que la Iglesia haya puesto siempre singular interés en la discriminación de los fenómenos extraordinarios y que, guiada por la luz interior del Espíritu Santo, al mismo tiempo que aleccionada por la experiencia y prudencia humanas, extreme sus cautelas para descartar toda posibilidad de mixtificación de lo divino con lo diabólico o con lo meramente humano.

Esta actitud de la Iglesia es, de por sí, una segura orientación para todo el que quiera estudiar con garantías de acierto las manifestaciones de lo maravilloso en el hombre, particularmente en los católicos.

Creemos que para estas fechas todos nuestros lectores conocen la obra que el P. Staehlin ha consagrado al estudio del tema, o, más exactamente, de una parte del tema, pues no pretende registrar todos los fenómenos extraordinarios (1). Nuestra intención, al ocuparnos de esta publicación, no es ofrecer a los lectores el usual anuncio bibliográfico de novedades, puesto que la obra ya no es novedad para nadie. Pretendemos, más bien, hacer un examen un poco pormenorizado del modo cómo el P. Staehlin interpreta y, sobre todo, presenta los fenómenos extraordinarios a que se refiere su obra. La circunstancia de celebrarse este año el primer centenario de las apariciones de Lourdes creemos que justifica nuestro comentario.

La obra del P. Staehlin no tiene nada que ver con esa cantidad de escritos vulgares y anodinos, cuya única novedad se deriva de la fecha de publicación. Sin exagerar podemos decir que es un libro apasionante, que ha impresionado vivamente a cuantos sienten afición por estos temas, o, al menos, son ca-

(1) Carlos M.ª Staehlin, S. I., *Apariciones*. Ensayo crítico. Págs. 406. FAX, Madrid, 1954. En adelante, con el fin de simplificar, las referencias a esta obra serán incluídas dentro del texto, citando solamente la página.

paces de prestarles alguna atención. El material acumulado, el modo de presentarlo e interpretarlo, el interés —con su tanto de pasión— demostrado por el autor en el curso de la exposición hacen que esta obra sobresalga notablemente entre las de su género.

Los juicios emitidos acerca de su valor real son sumamente discrepantes, como suele ocurrir con todo lo que apasiona. Se han podido escuchar casi todos los tonos, sobre todo si a los juicios publicados se añaden los escuchados de viva voz. Nosotros, aprovechando la ocasión de un centenario, vamos a dar el nuestro, que valdrá tanto como las razones en que se apoya. A más de uno —y a nosotros el primero— parecerá excesivamente largo. Lo reconocemos y lo lamentamos. El plan que habíamos concebido, alcanzó en su desarrollo dimensiones insospechadas y nos hizo llenar un número de páginas que, en un principio, ni siquiera hubiéramos podido imaginar. Esta amplitud no prevista ha traído también alguna ventaja. Porque algunos de los puntos de la exposición tienen, a nuestro juicio, valor por sí mismos y pueden aclarar y en casos corregir ciertas ideas que circulan corrientementte entre los que escriben de estas materias. Tal ocurre principalmente con lo relativo a la doctrina del Magisterio Eclesiástico sobre apariciones; también creemos haber podido dar alguna mayor luz sobre las profecías apocalípticas de San Vicente Ferrer y sobre sus insistentes predicaciones acerca de la inminencia del fin del mundo. Reconocemos, sin embargo, que hemos rebasado los límites de un comentario y por ello nos excusamos.

Con el fin de ofrecer a los lectores una apreciación justa en lo posible, daremos cuenta noblemente de los méritos y ventajas de la obra sin ocultar tampoco sus puntos débiles —demasiados, por desgracia—, porque sólo cuando se examina todo el conjunto hay garantías, o, por lo menos, posibilidad de hacer justicia, pues «ser justo no consiste solamente en emplear la severidad con los culpables, sino también en reconocer las intenciones rectas» (2).

Antes de entrar en detalles de crítica, será conveniente pre-

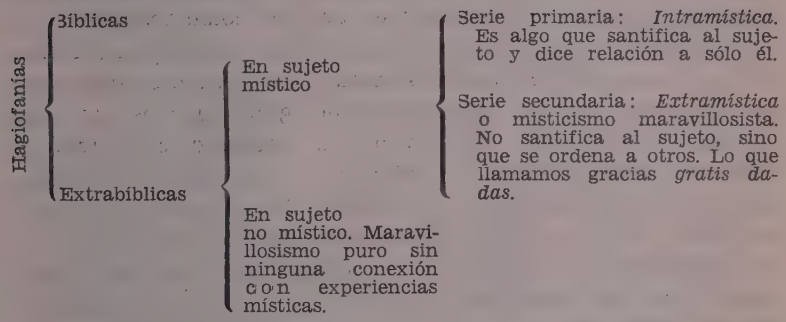
---

(2) SAINTE THERESE DE L'ENFANT-JESUS, *Lettres*. Lettre 203 au R. P. Roulland, 9-V-1897, p. 392. Office Central, Lisieux, 1948.

cisar el objeto o contenido de la obra, porque el P. Staehlin no pretende ocuparse de todas las manifestaciones extraordinarias de lo divino que pueden darse en el hombre. Un gran número de fenómenos quedan excluídos por el solo título de *Apariciones,* si bien las «apariciones» deben ser entendidas con alguna amplitud, como veremos. Todavía, dentro del género de apariciones, el P. Staehlin hace varios grupos, algunos de los cuales no entran en el estudio presente. Se excluyen, en primer lugar, las apariciones o hagiofanías bíblicas, cuya autenticidad está absolutamente garantizada por la palabra infalible de Dios; es incumbencia de los exégetas precisar cuándo la aparición ha de ser entendida en sentido propio de fenómeno producido por Dios y cuándo no excede los límites de un recurso literario, como puede ocurrir, sobre todo, con escritos de carácter apocalíptico; pero, supuesto que Dios haya revelado el hecho de una aparición, su certeza es infalible y ni siquiera hay lugar a plantearse el problema de discernir lo verdadero de lo falso. Quedan, pues, solamente las apariciones, o, en general, las hagiofanías extrabíblicas, dentro de las cuales caben todavía diversas categorías, no todas estudiadas por el P. Staehlin. La primera división de estas hagiofanías extrabíblicas se toma del sujeto en que tienen lugar. Puede ser un sujeto místico, íntimamente unido con Dios y enriquecido con subidas experiencias de la divinidad; y puede ser un sujeto no místico, de vida cristiana vulgar, en el cual, por tanto las hagiofanías no pueden tener ninguna vinculación con vivencias místicas, sino que se reducen a simples fenómenos maravillosos, a lo que el P. Staehlin llama con frecuencia «maravillosismo puro». En el sujeto místico cabe todavía una distinción importante. Los fenómenos extraordinarios que acontecen en tal sujeto pueden ordenarse a su propia santificación sin relación alguna con el exterior, ni con la sociedad en que vive, o ser, por el contrario, fenómenos no santificantes sino destinados al bien de otras personas o de la sociedad entera, a las que, por consiguiente, es preciso comunicarlos; tales son, por ejemplo, mensajes del cielo para determinadas personas o grupos, revelación de devociones salvadoras, etc. La primera serie de fenómenos que ocurren en el sujeto místico, o sea, los que se ordenan a su santificación, es denominada por el P. Staehlin serie *intramística,* y la se-

gunda *extramística* o misticismo maravillosista, para distinguirla del maravillosismo puro al que pertenecen, según se ha dicho, los fenómenos extraordinarios que acaecen en sujetos no místicos. El P. Staehlin se limita a tratar de la seria extramística y del maravillosismo puro, prescindiendo de todos aquellos fenómenos que se ordenan a la santificación del sujeto receptor.

En un cuadro sinóptico será fácil ver todas estas divisiones, no exentas de alguna complicación.



En el libro se estudian las hagiofanías extrabíblicas de la serie extramística y las del maravillosismo puro, prescindiendo de las bíblicas y de las que se ordenan a la santificación del sujeto. «La razón de esta delimitación es bien sencilla —dice el P. Staehlin—. Las apariciones bíblicas son de fe divina, pues están garantizadas por la misma palabra de Dios; las apariciones intramísticas sólo aprovechan al sujeto místico que las recibe; y aquí tratamos de apariciones que tengan interés para el público en general» (p. 73).

La palabra «apariciones» no hay que entenderla en sentido estricto, como una manifestación extraordinaria dirigida al sentido de la vista, sino en la acepción más amplia de manifestación sensible, que, en la práctica, afecta principalmente al sentido interno de la imaginación y a los tres sentidos externos de la vista, oído y tacto. Por eso, con frecuencia, se habla indiferentemente de apariciones, visiones, audiciones, revelaciones, profecías. Por eso también hay en la obra amplia cabida para estudiar el fenómeno de las estigmatizaciones, no sólo porque suelen ir acompañadas de alguna visión, audición, etc., sino porque los estigmas son en sí mismos la per-

cepción o manifestación de lo extraordinario a través del sentido del tacto.

I

Comenzando por el capítulo de los aciertos, creemos que uno muy notable es poner a todos los directores de almas y a cualesquiera personas que puedan encontrarse ante hechos maravillosos muy en guardia contra el enorme peligro de errar por excesiva buena fe o credulidad en aceptar como realmente extraordinario lo que, tal vez, no pase ser una invención de la fantasía, aun supuesta la absoluta buena fe del sujeto en que acontece el fenómeno. En principio nadie ignora que es necesaria mucha cautela ante todo lo que se presenta con signo de extraordinario; pero en la práctica, la atracción casi irresistible que lo maravilloso ejerce sobre la naturaleza humana, reforzada, muy a menudo, con cierta dosis de vanidad, al menos inconsciente, de sentirse uno elegido por Dios para guiar algún alma extraordinaria, hace que, en demasiados casos, se rebase notablemente la línea de una conducta ponderada y prudente para descender por la pendiente fácil de una ligera credulidad. Para atajar este mal, no raro y además funesto a las almas, es necesario insistir en todos los tonos, no tanto con razones cuanto con hechos y realidades vivientes, hasta que el director de almas, el superior y, sobre todo, la superiora, etc., se afiancen en una posición de equilibrio que reúna todas las garantías humanas de acierto. Indudablemente la lectura de esta obra con sus rudas pero eficaces lecciones, tomadas de la vida cotidiana, hará reflexionar despacio a cuantos deban dar su parecer sobre fenómenos extraordinarios y demostrará para más de un caso la inconsistencia de razones que se creían aplastantes.

Seguramente que esta idea de prevenir peligros e inspirar cautela —recelo incluso— es la que más destaca en toda la obra. A título de lema, el autor estampó al comienzo de su obra estas fuertes palabras de San Pablo: «Vendrá un tiempo en el cual se les hará insoportable la sana doctrina, y, con deseo de oír novedades, buscarán muchos maestros que les enseñen cosas conforme a sus gustos; y apartarán sus oídos de la verdad y los aplicarán a los cuentos» (*II Tim.*, IV, 3-4). Después

de un breve *Prólogo* del obispo titular de Usula, Vicario General de Caracas, la *Introducción* del P. Staehlin (pp. 11-17) prepara el ánimo del lector desarrollando el tema: «el peligro del maravillosismo».

La impresión de recelo ante lo maravilloso se mantiene a través de toda la obra y casi ni un momento abandona al lector. «Los extremos se tocan», decimos a menudo. Y eso pasa exactamente en este caso. Como final de la obra, el P. Staehlin vuelve a transcribir las palabras citadas de San Pablo, añadiendo estas otras de San Juan, con que se clausura el libro: «No creáis a todo espíritu, sino poned a prueba los espíritus para ver si son de Dios, porque en el mundo han aparecido muchos falsos profetas» (*I Ioan.*, IV, 1).

Lo sustancial de toda esta preocupación por inspirar cautela lo encontramos, reducido a reglas prácticas, en las normas, que, según el P. Staehlin, deben presidir toda investigación seria de fenómenos maravillosos. «La investigación para diagnosticar el carácter extranatural de un fenómeno extraordinario, que parece presentar pruebas de su realidad objetiva, constituyente o concomitante, comprende varios pasos, ninguno de los cuales se puede saltar impunemente.

En primer lugar, el investigador debe humillarse ante Dios, pidiéndole le ilumine para no errar en la peligrosa tarea. Esto es fundamental.

En segundo lugar, debe abandonar toda credulidad y todo escepticismo, y proceder ordenadamente a la comprobación física de los hechos. Debe analizarlo todo fríamente...

En tercer lugar, si no descubre anormalidad en el sujeto ni truco en el objeto, es preciso descartar las causas naturales, no solamente las físicas, sino también las psíquicas...» (pp. 342-343). Y así continúa dando otras normas prácticas que creemos de sumo interés y con las que estamos plenamente de acuerdo. Quizá la más importante, entre las de orden humano, sea la segunda que define la postura psicológica del investigador: «ni credulidad, ni escepticismo», sino «analizarlo todo fríamente». No siempre fácil de conseguir, pero ideal como norma.

Interesantes las reflexiones sobre el ascetismo y misticismo morboso (cf. pp. 303-306), que termina arruinando la na-

turaleza, la cual, en compensación se tomará sus desquites; corrientemente, buscando maneras de sobresalir, para lo cual nada más fácil que el camino de lo maravilloso. Y cuando toda la fuerza psíquica de un sujeto, al menos la subconsciente, se orienta hacia lo extraordinario en ansia incoercible de experimentarlo, la alucinación, cuando no el fraude, son cosas que vienen por su pie. En el historial del sujeto de lo maravilloso es preciso dilucidar siempre este punto con absoluta claridad.

Grendes semejanzas con el misticismo morboso se observan en el fenómeno que el P. Staehlin, sirviéndose de una feliz paradoja, denomina «la huída hacia adelante» (cf. pp. 301-302), por la cual optan, a veces, aquellos y, sobre todo, aquellas que, faltas de cualidades humanas, nunca han logrado sobresalir en nada, antes bien caminaron de fracaso en fracaso y nadie puede distinguir en ellas cosa especial, si no es su extrema vulgaridad. Cuando sobreviene una circunstancia externa favorable, la tal persona decide huir del absoluto olvido en que se la tiene, pero huye dando un enorme salto hacia adelante: se convierte en protagonista de una serie de fenómenos extraordinarios, que atraerán sobre ella la atención y pronto le ganarán una corte de admiradores. Ella lamentará muchísimo la nueva situación, porque se siente irresisteblemente atraída hacia «la vida oculta», pero no dejará de reconocer que «Dios escoge a los débiles para confundir a los fuertes». A la descripción del P. Staehlin, hecha, además, con sangrante ironía, no se le puede quitar ni una tilde.

Acertada también la insistencia en el valor de la revelación pública de la Iglesia para guía y sostén de la vida cristiana desde sus comienzos hasta la más altas cumbres de la santidad. «Dios nos ha dicho ya en la Sagrada Escritura y en la Tradición apostólica todo lo que nos tenía que comunicar para que Le conociésemos, Le amásemos y pudiésemos llegar seguros a la salvación y a la santidad. Por consiguiente nada se puede añadir ya al contenido de la revelación. Si nos hubiese sido necesario saber algo más, Dios nos lo hubiese dicho también en la Escritura o en la Tradición. No necesitamos nada más que lo que El nos ha dado ya. Y ésta es una de las verdades fundamentales de la fe católica.

Dios no hace las cosas a medias. Jesús ha cumplido plena-

mente su oficio de Salvador, librando nuestra inteligencia de la ignorancia como Maestro, y librando nuestra voluntad del pecado como Redentor. Jesús consumó la obra que el Padre le había encomendado, y nadie puede hablar de completar su obra de salvación ni con un nuevo magisterio ni con una nueva redención. Ni siquiera en el nombre de Jesús. Porque nadie, ni El mismo, tiene nada que añadir al mensaje mesiánico de salvación, que se clausuró hace diecinueve siglos. Nadie podrá descubrirnos ya un secreto en las sendas del espíritu. Fuera del magisterio Evangélico, fuera de la revelación contenida en la Escritura y en la Tradición, no hay recetas de salvación ni fórmulas de santificación. En el camino del espíritu no quedan ya veredas por trazar ni atajos por descubrir» (pp. 22-23). Y todavía en nota añade las palabras de San Pablo a los Gálatas (I, 6-9), anatematizando a cuantos intentaren predicar otro evangelio.

La historia, por desgracia, ha comprobado que, más de una vez, las pretendidas revelaciones de Dios a ciertas almas que se decían privilegiadas estaban en oposición más o menos abierta con la auténtica revelación divina, depositada en la Iglesia. Por eso el P. Staehlin, al fin de su obra, dirigiéndose «a todos los que se han entusiasmado con apariciones», les da como consejo «el regreso al Evangelio» (p. 400).

Nosotros, al encomiar el realce que el P. Staehlin da a la revelación pública, no podemos aceptar la idea insinuada por el tono extremoso en que se expresa. El lector fácilmente piensa que para admitir revelaciones privadas es necesario suponer que la pública sea insuficiente. Lo cual es totalmente falso.

El tono extremoso empleado por el P. Staehlin al hablar de la revelación pública, se agrava cuando expone la doctrina del Magisterio Eclesiástico acerca de apariciones. No le han faltado elogios en este punto concreto, pero nosotros estamos muy lejos de tributárselos. Si se exceptúa la distinción que hace entre devoción en sí misma y hechos o fenómenos maravillosos que hayan podido servirle de ocasión, creemos que en lo demás su doctrina merece más críticas que aprobaciones. De esto hablaremos largamente más adelante.

Reanudando el tema de los aciertos, es de estimar la catalogación de los fenómenos maravillosos mediante su encuadramiento

en determinados «paradigmas» y «esquemas», dentro de los cuales se agrupan todos los de una serie que presentan caracteres comunes. El P. Staehlin señala y describe ampliamente el «esquema reformador» (pp. 135-147), el «esquema pastoril» (pp. 148-152), el «esquema innovador» (pp. 153-161), el «esquema pasionario» (pp. 162-238) y el «esquema demoníaco» (pp. 238-264). No siempre los esquemas son puros o simples, porque a veces se encuentran fusionados elementos de dos o más. Pero, en general, hay siempre uno que prevalece sobre todos los demás y que constituye la trama de toda la vida extraordinaria de un sujeto. Visto el esquema o paradigma en que se le ha de colocar, se facilita notablemente el estudio del caso, porque la comparación con otros afines no podrá menos de arrojar luz sobre aquel que en un momento dado preocupa.

Para todos cuantos deban relacionarse con fenómenos extraordinarios la obra del P. Staehlin se hace interesante por el acopio de conocimientos de psicología experimental, medicina, patología, etc., que a través de ella se encuentran profusamente diseminados. Aquí podríamos señalar el notable número de experiencias realizadas personalmente por el P. Staehlin con el fin de provocar «apariciones» por procedimientos puramente psicológicos, cuyos resultados, junto con el natural asombro, llevarán al ánimo del lector una saludable lección de prudencia y reserva ante cualquier hecho extraordinario (cf. pp. 79, 86, 88-90, 281-283, 389-390).

Finalmente, la sola abundancia de casos analizados a través de la obra es, de por sí, un mérito no despreciable, pues gracias a ella el lector puede venir en conocimiento de las más dispares y hasta de las más raras manifestaciones de lo maravilloso, que han tenido lugar en el curso de la historia.

II

Y comenzamos el ingrato capítulo de los reparos que, desgraciadamente, deberá ser más largo que el anterior. Los mismos aciertos a que acabamos de referirnos quedarán notablemente mermados, porque, algunos de ellos, se hallan mezclados con evidentes desaciertos, que causan en el lector una penosa impresión.

Con el fin de proceder ordenadamente, expondremos primero una serie de puntos que constituyen como la arquitectura fundamental de la obra, lo que —si no fuera abuso del término— llamaríamos sus «pincipios», dejando para una segunda sección el examen de algunos casos particulares.

A) Estructura general

Incluímos en esta sección lo que, de alguna manera, puede tener valor de principio o criterio para juzgar acerca de la credebilidad que merecen los fenómenos maravillosos. A veces el principio o criterio será la resultante de una serie de casos particulares o del modo de referirlos; pero ahora no nos fijamos en la singularidad de ninguno de esos casos, sino en el conjunto, en esa especie de hilo conductor y unificador, que espontáneamente hace surgir en la inteligencia un concepto más o menos universal, aplicable, con las debidas salvedades, a otros no enumerados. No pretendemos hacer una exposición exhaustiva de esta estructura general de la obra; será, sin embargo, lo suficientemente amplia para dar una idea exacta de ella.

1) Tonica del libro

Ya hemos dicho que desde el principio hasta el fin, el P. Staehlin guarda e inspira una actitud de suma reserva y de franco recelo ante todo lo maravilloso. Pero esto que, en principio, pudiera ser una innegable ventaja por su eficacia para reprimir la innata y desmesurada facilidad del hombre en admitir lo extraordinario, pierde casi en absoluto su mérito, cuando se consideran los medios empleados para el logro del fin.

Vamos a copiar una página que revela como pocas la tónica espiritual del libro. El P. Staehlin explica la repercusión de lo masculino y de lo femenino en la piedad, y se expresa de la manera siguiente:

«En este período —en el cual vivimos ahora— la diferenciación sexual es manifiesta: la unión con Dios, sin acompañamiento de imágenes, parece atributo masculino, mientras que raptos y arrobos, imágenes fulgurantes y apasionadas, acom-

pañadas de colapso somático, parecen cosas propias de mujeres.

Según un decir escolástico, las cosas se reciben según la capacidad del receptor: «Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur». El sujeto es como un molde que da forma estable a las apariciones con su posible y frecuente cortejo de revelaciones y profecías. En su fondo y en su forma, las apariciones a mujeres resultan femeninas, como las apariciones a hombres resultan masculinas. Las aparentes excepciones se desvanecen cuando se conoce el verdadero temperamento del sujeto receptor.

La piedad de los fieles se encuentra actualmente bajo cierto influjo femenino. Fiestas tan solemnes como la del Corpus Christi y la del Sagrado Corazón; institutos religiosos tan conocidos como el de las Irlandesas y el de las Reparadoras; actos tan frecuentes como el de las consagraciones y entronizaciones; devociones tan populares como los primeros viernes, la hora santa y los primeros sábados; escapularios como el rojo de la Pasión y el azul de la Inmaculada, e imágenes como la Medalla Milagrosa, hasta consagraciones de todo el género humano hechas por la Santa Sede al Sagrado Corazón de Jesús y al Inmaculado Corazón de María —y en esta breve enumeración citamos solamente cosas plenamente aprobadas y claramente promovidas por la Iglsia— se ofrecen a los ojos de todos como frutos de revelaciones privadas hechas a mujeres. No hemos de despreciar, sin previa investigación, todo lo que brote de unos labios femeninos; los Apóstoles pensaron que las apariciones de Jesús resucitado eran delirios de mujeres, y, sin embargo, aquellas mujeres tenían razón. Pero hemos de reconocer sinceramente que la piedad católica actual presenta en no pocas cosas un acusado matiz femenino que no es del agrado de los hombres; baste recordar las oraciones y canciones que frecuentemente entona el pueblo ante imágenes andróginas del Señor, Angeles que parecen hadas y Santas que parecen muñecas» (pp. 71-72).

Ante semejante modo de pensar y de hablar no sabe uno si encenderse en ira o sonreir burlonamente, porque para ambas cosas parece haber motivo. Nosotros, sin embargo, preferimos quedar en actitud expectante contemplando la rara estampa de dos insignes Pontífices —León XIII y Pío XII— que

personalmente se colocan al frente del movimiento pro feminización de la piedad católica con sus respectivas consagraciones del género humano al Sagrado Corazón de Jesús y al Inmaculado Corazón de María.

La pincelada cualitativa sobre el afeminamiento de la piedad por influjo de apariciones es completada con otra cronológica que, por el nexo entre apariciones y tiempo, pretende llegar a una conclusión semejante. Transcribimos las palabras del P. Staehlin: «El citado autor [Dom Butler] exagera un poco al presentar estas experiencias maravillosistas como totalmente ausentes de los libros técnicos de la teología práctica [en la época patrística]; pero es verdad que irrumpen con nuevo vigor, cuando ya han muerto todos los Santos Padres —en el siglo XI—, con la polícroma floración de mil Gertrudis y Matildes. Pronto surge la brillante escolta de Hildegarda, Isabel, Brígida, Angela, Catalina. Los elementos maravillosistas invaden el terreno místico» (p. 69). «En las hagiografías edificantes —autobiografías y confesiones de almas buenas— la contemplación de imágenes luminosas parece haber sustituído a la contemplación de la oscura divinidad. En el fondo de esto hay algo más que la ligereza e irreverencia de una moda espiritual. Los fieles parecen haber cambiado de rumbo en su apetición de lo sobrenatural: crece la tendencia hacia lo sensible y lo sentimental. Y este cambio se da también en la vida de los Santos; compárense, por vía de prueba, las experiencias místicas de San Gregorio Magno con las de Santa Margarita María de Alacoque» (p. 70). «A partir, sobre todo, de la escisión del protestantismo, en el campo católico han brotado y arraigado numerosas prácticas adicionales —muchas de ellas al margen de la devoción sustancial—, que tienen su origen en revelaciones privadas. La infiltración ha llegado más allá de los folletos y revistas de propaganda religiosa, y ha penetrado en la iconografía y en la liturgia. En muchos altares apenas se divisa, entre velas eléctricas y flores de trapo, un pequeño crucifijo a los pies de una gran escultura de colores primarios y brillantes que representa una aparición» (p. 71).

De aquí a decir que en materia de fenómenos maravillosos todo es cosa de los tiempos y de unas cuantas mujeres visionarias, sólo hay un paso, que más de un lector, falto de la necesaria preparación, habrá dado alegremente. Y, a la ver-

dad, estímulo para ello no falta. La intención de fondo es francamente adversa a lo extraordinario y la forma de exponerla fácilmente induce a rebasar los límites de la misma intención; por un momento duda uno de si lo que tiene entre las manos es una obra seria o, más bien, un alegato, folletín o como se le quiera llamar, semidifamatorio de lo maravilloso en la vida de piedad.

El mismo P. Staehlin en una ocasión, quizá sin darse cuenta, viene a colocarse en el grupo de los lectores más precipitados. «Los llamados fenómenos extraordinarios —dice— que nada tienen que ver con la vida mística, [es decir, los que se dan en personas no místicas], parecen, efectivamente, «cosas de mujeres». En algunos casos que hemos podido examinar, poquísimos, entre varones, los sujetos presentaban un porcentaje de caracteres feminoides en su psiquismo y hasta en su físico también. Hablamos de mujeres «y de niños», porque éstos, menos diferenciados por causa de su edad, más sujetos a ilusiones eidéticas, son campo abonado para el maravillosismo espectacular... Las apariciones de la corriente secundaria [las contempladas por sujetos no místicos] suelen ser contempladas por personas de cultura inferior a la media, lo cual explica su mayor facilidad para confundir lo subjetivo con lo objetivo» (p. 76).

Si la impresión de estos pasajes más violentos y apasionados se amortiguase con otras exposiciones serenas y objetivas, el mal sería de poca importancia y hasta podría justificarse o, por lo menos excusarse, como explosión de indignación pasajera contra hechos y prácticas que irritan al más ecuánime. Lo peor es que la tónica se mantiene a través del libro entero, entendiendo, naturalmente, que a ratos la tensión baja.

2) El metodo

La obra, en general, está escrita con orden, como lo revela una superficial mirada al índice. Decimos *en general,* porque no faltan repeticiones y, lo que es peor, porque la prisa enorme que el P. Staehlin tiene de lanzar su ofensiva contra lo maravilloso, no le permite ni siquiera un primer capítulo, donde el lector esperaría un planteamiento del problema más alto,

más científico y, sobre todo, menos apasionado. Ya desde el principio nos encontramos con errores o engaños funestos, de que han sido víctimas las más altas jerarquías de la Iglesia, sin excluir a los mismos Romanos Pontífices (cf. pp. 53-58). De todo ello se habla aun antes de haber precisado el objeto de la obra. Es un comienzo sumamente sintomático.

Lo más grave, en cuestión de método, es el modo como el P. Staehlin desarrolla su plan. No creemos exagerar si decimos que la mayor parte de la obra está dedicada a referir invenciones maravillosistas, fraudes, alucinaciones, necedades, errores de Santos o cosas que el P. Staehlin cataloga como tales. Con lo cual es fácil lanzar el descrédito sobre todo lo extraordinario. A nuestro juicio, el método del P. Staehlin necesita dos rectificaciones importantes y un complemento.

Primera rectificación.—Lo primero de todo es separar todo cuanto se refiere a los Santos de las mil extravagancias o locuras de tantas personas insolventes, con quienes prácticamente se los confunde. Poniendo a los Santos en medio de tan indeseable plebe, se da no uno, sino muchos y muy largos pasos para envolverlos en un juicio común, que, naturalmente, deberá ser condenatorio. Además de la mezcla, se da la circunstancia que de los Santos a menudo se recoge tan sólo aquello que puede dar alguna impresión de rareza, sea por el hecho en sí, sea por el modo de presentarlo; y cuando las escenas son en sí perfectamente creíbles, van precedidas o seguidas de otras tan evidentemente ridículas que perecen en una atmósfera, donde es imposible respirar. Así, por ejemplo, bajo el título «expectación y angustia», cuyo desarrollo abarca las páginas 141-147, se recogen unas profecías apocalípticas de San Juan Bosco acerca de castigos que descargarán sobre París y Roma (pp. 144-147). Todo lo que precede es una amalgama burlesca de insensateces, ideas astronómicas trasnochadas y embustes, a veces amañados intencionadamente para mofarse de los crédulos que siempre andan con hambre de lo maravilloso.

El P. Staehlin cree —con fe humana, desde luego—, en Lourdes y siente gran entusiasmo por esta advocación de la Santísima Virgen y por Santa Bernardita. Consagra a la Santa un exaltado panegírico en las pp. 364-365, aunque no pequeña parte de los encomios, leídos a través del contexto que tienen en la

obra, más bien que elogios de la Santa son censura contra otros casos de manifestaciones mariales, particularmente contra Fátima. Pero en cualquier caso, el entusiasmo manifestado hacia Santa Bernardita en el lugar de referencia induciría a pensar que la Santa tiene un trato de favor en el libro. Pues no es así. Antes bien, quien se fijase solamente en otros pasajes de la obra, se creería autorizado a deducir que el caso de Lourdes y las apariciones contempladas por Santa Bernardita, son en la mente del P. Staehlin, uno de tantos casos como desfilan por su obra, no más digno de fe que el resto. ¿Por qué se coloca a la Santa en medio de una turba de visionarias, entre las cuales se despertó el hambre de lo maravilloso al conocer las apariciones? Añádase a esto que el P. Staehlin recrimina ásperamente a ciertos historiadores de Lourdes por no haber hecho mención de tales visionarias, pues «así ha llegado a creerse que Bernardita fué la única vidente de Lourdes» (p. 103). Sin duda —decimos nosotros— la única vidente cuyas visiones ofrecían garantías de autenticidad y la única que merece ser tenida en cuenta para escribir la historia real de Lourdes, la cual nunca puede parangonarse con las fantasías de cabezas sobresaltadas o desquiciadas.

El desconcierto del lector aumenta al ver el tono singular —no nos atrevemos a calificarlo de despectivo— en que se expresa el P. Staehlin para decirnos de qué modo Bernardita llegó a prevalecer sobre los demás y quedar como única posesora legítima del título de vidente. «Otros autores han olvidado por completo el hacer alusión a estos hechos, y así ha llegado a creerse que Bernardita fué la única vidente de Lourdes. Fué, eso sí, la única a la que monseñor Laurence, obispo de Tarbes (después de notables vacilaciones, pues se fiaba más de otras videntes simultáneas), dió carácter oficial» (p. 103). Cualquiera diría que se trataba no de examinar un hecho para decidir sobre su autenticidad, cuanto de asignar un título —el de vidente «oficial»— a uno de los muchos candidatos que lo solicitaban y cuyos respectivos méritos suscitaban en el obispo «notables vacilaciones».

La penosa impresión que todo esto deja en el ánimo, se dulcifica, cuando, a renglón seguido, el P. Staehlin invoca la santidad de Bernardita para justificar su triunfo. «Fué también, esto es más importante, la única persona de todas las que intervi-

nieron en el asunto de aquellas apariciones que ha sido canonizada, si bien es verdad que la canonización no se debe a las visiones, sino a las virtudes» (p. 103). Pero en seguida reaparece Bernardita con un acompañamiento poco grato, del que logra desprenderse gracias a unas felices *preferencias*. «Un mismo testigo ha podido señalar en Lourdes, juntamente con las apariciones a Bernardita, otras apariciones con disfraces, melodías y trucos de opereta, y apariciones que en algunas videntes —después desestimadas como ilusas, al decidirse las preferencias por Bernardita— imprimían un sello que parecía sobrenatural» (p. 106).

Los ejemplos podrían multiplicarse fácilmente. Los alegados parecen suficientes para que el lector se haga una idea del predominio de la mezcla y confusión sobre la distinción y el orden.

Alguna vez el P. Staehlin hace constar expresamente que no hay paridad entre los fenómenos de los místicos y de los no místicos —ya lo hemos visto al precisar el objeto de la obra—; sin embargo, en la práctica no se hace distinción ninguna y aquellas declaraciones sólo sirven para que sea más patente el error de método.

Segunda rectificación.—La parte más extensa de la obra está dedicada a describir los paradigmas o esquemas a que suelen ajustarse los fenómenos maravillosos. Nadie dudaría en escoger para representante de cada esquema alguna persona de absoluta garantía, en la cual los fenómenos del grupo estudiado se hayan producido con particular frecuencia o intensidad; sólo así parece posible hacer ciencia y señalar características que permitan dictaminar con probabilidades de acierto sobre hechos nuevos, externamente parecidos, pero cuyo verdadero origen está pendiente de esclarecimiento.

Este criterio, que parece imponerse con absoluta evidencia, no tiene aplicación en la obra de que nos ocupamos. También en ésto se puede observar la misma «mezcla», a que acabamos de referirnos. Véanse, por ejemplo, las páginas 135-140 sobre el esquema reformador. Si quisiéramos dar una prueba documental completa, deberíamos transcribir, casi sin omitir línea, las páginas citadas. Sirvan como muestra las siguientes frases: «El fraile Teodoro había recibido su misión de un ángel. Fran-

cisco de Meleto, en un libro cuya dedicatoria aceptó el Papa León X, anunciaba la conversión de los judíos para 1517 y la destrucción del Islam para 1536: todo a corto plazo, para su más fácil comprobación. Jerónimo de Sena, descalzo y descamisado, predicaba contra curas y frailes en la catedral, mientras un tal Buenaventura se presentaba en Roma nada más que como Papa Angélico y Salvador del Mundo, lograba veinte mil partidarios y excomulgaba al Papa León X y a todos los Cardenales y Prelados en un escrito que comenzaba así: «Buenaventura, elegido por Dios para Pastor de la Iglesia en Sión, coronado por mano de los ángeles, destinado para la Redención del mundo, a todos los fieles cristianos salud y bendición apostólica» (p. 136).

Respecto al esquema pastoril de apariciones mariales podíamos decir algo semejante. Reproducimos parte de uno de los casos —todo él sería excesivamente largo—, sobre el que no pretendemos dar juicio alguno, sino solamente hacer notar el carácter soberanamente ridículo, con que es presentado. «En el aspecto de esta aparición hay pormenores pueriles de cromo barato: «llevaba una corona reluciente y un manto blanco, con el cabello suelto y con sandalias. En la derecha tenía al Niño Jesús y en la izquierda el escapulario del Carmen. El Niño Jesús tenía sólo un pañalito y el escapulario en la mano derecha. [Mientras la Virgen hablaba, el Niño meneaba sus bracitis y decía: ¡Naa, naa!]. La tierra donde Ella se aparecía era de oro reluciente». En las palabras de la Virgen no faltaba el secreto de moda: «Siempre que pases por aquí, arrodíllate y reza tres Avemarías. Sé siempre bueno y busca el camino recto». El chico añade: «Y me dijo otra cosa que no puedo decir a nadie» (pp. 150-151). Casi todo lo demás sobre este esquema es del mismo estilo.

En el esquema innovador, donde se trata de la introducción o recomendación de devociones nuevas, no falta lo supersticioso, lo interesado, o lo simplemente disparatado (cf. pp. 155 y 161).

Nada digamos sobre el comienzo del esquema diabólico (cf. pp. 240-241, con la pintoresca y estrafalaria nota que sirve de complemento al párrafo). Para no exagerar, digamos que en la p. 293 el P. Staehlin se expresa con absoluta exactitud sobre la intervención del diablo en el mundo y sobre el apoyo

y disfraz que, en ocasiones, prestan a sus astucias sujetos de nervios desequilibrados. Pero esto hubiera sido conveniente destacarlo más, como corresponde a todo lo que tiene categoría de principio. Además, en el intermedio, reconociendo la posibilidad de intervención diabólica, el P. Staehlin cree poder relacionar los ataques infernales con «cuentos de miedo». Dice así: «Los ataques del infierno son posibles; pero sería pueril dar crédito a los «cuentos de miedo» que se infiltran a veces en la hagiografía. Ya hicimos notar que las apariciones de terror suelen ser muy sospechosas. Sobre todo cuando en ellas puede haber influído el «pavor nocturnus», del que fácilmente pueden ser víctimas los niños y las mujeres» (p. 249).

Ya antes de ocuparse de los esquemas, el P. Staehlin había descrito «el proceso de una aparición» (pp. 83-90), utilizando, junto con datos aceptables, otros que no pasan de ser invenciones de fantasía. Y para remate refiere una experiencia personal en que, por medio de sugestión, logra que un niño de trece años contemple unas «apariciones» y experimente otros fenómenos maravillosos (cf. pp. 89-90). ¿Equivale ésto a sugerir que toda aparición es fruto de fuerzas psicológicas latentes? Creemos que no, porque el P. Staehlin admite la posibilidad de apariciones auténticas y su real existencia en casos determinados. ¿Por qué, pues, expresarse de esta forma al exponer la teoría general del «proceso de una aparición»?

A la intención y significado bien claro de las palabras habría que añadir el de las ilustraciones. A través de la obra se pueden contemplar unas cuantas fotografías, algunas de las cuales parecen escogidas de intento para dejar en ridículo a las personas. Fácilmente se echa de ver que este exagerado afán de reunir cosas ridículas para ridiculizar el apetito de lo maravilloso puede volverse contra su autor y terminar ridiculizándolo a él mismo.

Lo razonable será estudiar primero lo auténtico y luego, en sección distinta, podrá insistirse todo lo necesario con razones teóricas y prácticas en los peligros que acompañan a todo lo maravilloso, para lo cual nada será tan eficaz como el relato de fraudes, alucinaciones, etc. Sólo así es posible contemplar las dos caras, el anverso y el reverso; sólo así hay garantías de situarse en el justo medio de equilibrio para no pecar ni por candidez simplona que todo lo cree, ni por escepticismo infun-

dado que prácticamente elimina la intervención especial y extraordinaria de Dios en la vida de las almas y de la humanidad.

Complemento.—El método del P. Staehlin necesita también un complemento; con lo cual queremos decir que convendría destacar los criterios teológicos para formar juicio acerca de lo maravilloso. Abundan en la obra —como ya hicimos constar— normas y criterios deducidos de las ciencias biológicas o, más exactamente, psicológicas y, sobre todo, experiencias del psiquismo anormal. Lo teológico queda en sombra.

Sería un lamentable error excluir o sólo postergar la teología, cuando se trata de emitir juicio sobre hechos extraordinarios. Si es innegable que la psicología y ciencias afines prestan valioso servicio a la teología, no lo es menos que están respecto de ella en relación de siervas o auxiliares, como la generalidad de las ciencias humanas, y, por tanto, no les corresponde a ellas dar el fallo definitivo, sino tan sólo facilitarlo.

Para ensanchar los dominios de la psicología en el campo de la mística se insiste, a veces, en la semejanza de los fenómenos místicos con los provocados por procedimientos psicológicos y con los patológicos. Pero lo externo no basta para dar un juicio, ni, mucho menos, justifica la equiparación de todos los casos. No se puede olvidar que la acción de Dios recae sobre una psicología humana y que para producir los fenómenos maravillosos se sirve de los recursos de esa psicología, los mismos que un psicólogo puede someter a experimentación. Nadie, pues, podrá maravillarse de que las mismas fuerzas psicológicas se manifiesten del mismo o de semejante modo; lo extraño y doblemente maravilloso sería que no hubiese coincidencias y afinidades profundamente acusadas.

Lo que sobre todo interesa no es el fenómeno en sí, en su corteza externa; es su origen. Y la psicología, con sus solos medios, nunca puede percibir el factor divino, ni la posible originación divina del fenómeno. Esto es del dominio exclusivo de la teología. Lo cual quiere decir que el juicio sobre el fenómeno en su relación con Dios no lo puede dar el psicólogo, sino el teólogo, quien —como es natural— juzgará con criterio teológico, inspirado en verdades que enseña la teología, concretamente en los criterios de discernimiento de los fenómenos

extraordinarios, ya desde hace mucho tiempo señalados por los escritores ascético-místicos. Pero al P. Staehlin no le agrada que se insista mucho en discernir «el trigo celestial de la cizaña infernal» y piensa que las reglas dadas por escritores ascéticos para el caso son una muestra de decadencia. «Las clásicas tentaciones de San Antonio en el desierto no son caso único en los primeros tiempos, pero en estos últimos presentan una exuberancia morbosa. Tratadistas como Schram, Görres y Scaramelli consagran páginas y páginas al estudio de las diabluras, analizando minuciosamente obsesiones, posesiones y demás intervenciones infernales. Así se acentúa en el camino de la oración el dualismo dramático «Dios-Satán», y se ponderan los peligros de la contemplación, y se multiplican las investigaciones para separar en los ejercicios espirituales el trigo celestial de la cizaña infernal. Y el alma se desangra bajo esa cirujía que persigue gérmenes y fantasmas» (p. 70).

Lo que se dice de los fenómenos extraordinarios en relación con Dios hay que decirlo, proporcionalmente, de su relación con otro posible autor extranatural que es el diablo. También él se sirve de la psicología humana; también su acción propia, como absolutamente espiritual, escapa a la experimentación psicológica, y, en rigor, sólo puede ser conocida por vía teológica.

Si la teología con sus criterios, ayudados siempre por las ciencias humanas, afirma el origen divino o diabólico de un fenómeno maravilloso, éste se sustrae sin más al dominio de la psicología humana, la cual sólo puede servir de auxiliar para dar razón de lo que pudiéramos llamar vehículo utilizado por el agente extranatural —Dios, diablo— para llegar hasta nosotros e imponerse a nuestra consideración. Si, por el contrario, la teología descarta el origen extranatural del fenómeno, entonces queda todo el campo para el psicólogo, el cual podrá, con pleno derecho, servirse de sus propios conocimientos para juzgar, en última instancia, de la naturaleza del hecho y de su origen.

Creemos que en obras como la del P. Staehlin éste es un punto importante, del que no se puede prescindir sin detrimento de la materia tratada y sin riesgo de errar. Tal vez el P. Staehlin juzgó innecesario entretenerse en estas cosas netamente doctrinales para atender con preferencia a lo prác-

tico. Nosotros no pensamos así. Porque lo práctico, desligado de lo especulativo, fácilmente se convierte en un desordenado casuísmo que cada cual puede inclinar en un sentido o en otro, según sus preferencias. Acabamos de ver que la obra del P. Staehlin no se libra de ese desorden que amenaza a lo casuístico; y es que casi no podía librarse, dado el criterio con que está escrita.

Una mayor atención a lo teológico hubiese colmado la laguna que lamentamos e, imprimiendo un nuevo sello a la obra, le habría dado orden, solidez y seguridad (3). No es que la teología se halle totalmente ausente, porque el P. Staehlin —como ya hemos dicho— admite la posibilidad y la real existencia de fenómenos extranaturales; pero este principio teológico carece del necesario desarrollo que lo complemente y en su excesivo aislamiento resulta prácticamente inoperante.

Como inevitable consecuencia de la postergación de lo teológico, nos encontramos con un predominio exagerado de lo psicológico; lo cual hace, en último extremo, que lo natural prevalezca sobre lo preternatural, dando a la obra un tono da naturalismo pesimista y escéptico. Pruebas de ello las tenemos sobradas en lo que hemos dichos acerca de la confusión o mezcla de unos pocos casos creíbles con una infinidad de otros que, o son verdaderos fraudes, o no pasan de vanos engendros de la fantasía.

Añadiremos, sin embargo, como comprobación particular algunos juicios o insinuaciones del P. Staehlin. Al exponer el esquema pasionario se expresa así sobre el origen de las llagas:

«La asidua meditación y contemplación de la Pasión de Jesús engendra un mimetismo religioso, y la extática «experimenta» los sufrimientos físicos y morales del Señor, hasta llegar a poseer los estigmas de la Pasión. La extática se ofrece como alma víctima por los pecadores, posesionándose de su alta misión redentora. Psíquicamente se integra en ella «un complejo

(3) No somos nosotros los primeros en señalar este fallo de la obra. De él se ha ocupado principalmente el P. José M.ª Escámez, O. P., en el comentario que, con el título *La teología y los epifenómenos religiosos*, le dedicó en Teología Espiritual, I (1957), 115-122.

redentor» que da una finalidad sublime a toda su vida, por miserable que ésta aparezca.

La extática se ve así arrancada de la vulgaridad, y se entusiasma ante la idea de que su oblación transforma en triunfos lo que humanamente sólo podría calificarse de fracasos y desgracias. Este complejo espiritual implica, nónotese bien, verdadera liberación del dolor, por decidida superación.

Entre los casos de estigmatización que conocemos personalmente o por referencia fidedigna, se da siempre el hecho de que el sujeto ha padecido varias enfermedades, aunque quizá ha tenido curaciones prodigiosas. No conocemos ni un sólo caso —y desearíamos conocerlo personalmente— de una muchacha sana y fuerte que presente verdaderas heridas estigmáticas. Bastaría un caso así para echar abajo la teoría del origen psiconeurótico de las llagas pasionarias. Pero todavía no nos hemos encontrado con un caso así» (pp. 167-168).

La conclusión parece estar clara y sólo espera que alguien la formule: luego, las llagas pasionarias, aun siendo reales, como fácilmente se puede comprobar, tienen un origen psiconeurótico, porque hasta ahora no existe ni una sola prueba que obligue a pensar de otro modo.

El P. Staehlin añade todavía dos consideraciones para confirmar la conclusión. Primera, las llagas de los estigmatizados no son reproducción fiel de las de Jesucristo; su localización, su configuración, etc., revelan que en su origen han tenido parte fuerzas subjetivas, la psicología espiritual del mismo estigmatizado. Así, por ejemplo, es fácil comprobar que los estigmas coinciden visiblemente con el modo como las llagas se hallan representadas en el crucifijo ante el cual suele orar el estigmatizado. Este es el caso relativamente reciente de Sta. Gema Galgani (cf. pp. 168-169).

Una segunda confirmación cree verla el P. Staehlin en el hecho de que los estigmas eran desconocidos durante los doce primeros siglos de la Iglesia y a partir de esta fecha se han dado sólo en los países pertenecientes a la Iglesia Occidental; en Oriente no se ha podido todavía señalar un solo caso (cf. p. 170).

Pero este segundo fenómeno exige una explicación no sólo a quienes admiten el origen divino de las llagas —prescindiendo ahora de casos concretos—, sino también a quienes de-

fienden la teoría del origen psiconeurótico. ¿Qué ocurrió en el siglo doce para que las personas afectadas de ciertas enfermedades llegasen a integrar en sí mismas «un complejo redentor», del que resultan las llagas? El P. Staehlin insinúa incidentalmente una explicación que consistiría en el modo de representar la crucifixión. «Desde el siglo XII —época en que los crucifijos, pierden su majestad y se encorvan por el dolor— habrá habido en la Iglesia medio millar de estigmatizados, casi todos mujeres, y afligidas de diversas enfermedades» (p. 170).

El paréntesis que pretende ser una explicación, en realidad no explica nada. ¿Acaso no sabíamos ya por el Evangelio que la crucifixión fué un horrendo suplicio físico y moral? ¿Acaso la Tradición de la Iglesia, sobre todo la tradición ascético-mística, olvidó alguna vez la elemental verdad de nuestra redención por los padecimientos de Cristo? ¿Qué puede añadir una representación del crucifijo a las aterradoras predicciones de Isaías sobre «el Varón de dolores»?

Por consiguiente, si la delimitación temporal y espacial de los fenómenos estigmáticos es un problema, lo es para todos. Y, a nuestro juicio, el problema es mucho más difícil de resolver en la teoría del origen psiconeurótico de las llagas. Admitido el origen divino, la dificultad prácticamente desaparece. Nadie ignora que la Providencia de Dios en el modo de santificar las almas se ha ido manifestando de modos diversos a través de los siglos. Cada uno de esos modos es una auténtica novedad respecto de los anteriores, pero tan divino como ellos. ¿Por qué entre esos modos no se puede incluir la estigmatización? ¿No es Dios libre para disponer las cosas en el tiempo y lugar que le place? Si prescindimos del elemento divino, nadie podrá explicar por qué los estigmas aparecen en una época determinada y no en otra.

Pero subsiste —se objetará— el hecho de la relación innegable entre estigmatización y enfermedades nerviosas. Lo afirman seriamente quienes tienen motivo para saberlo. Sin embargo, casi nos permitiríamos opinar que el hecho no es tan universal como se pretende. De los estigmatizados que vivan actualmente se podrá dar un diagnóstico. Pero, ¿de los pasados? ¿Quién podrá afirmar universalmente que la estigmatización va acompañada de algún padecimiento nervioso? Se dirá

que la psicología ha sido aplicada con éxito al dominio de la historia, dando por resultado la notable serie de biografías psicológicas que están de moda. Tampoco negamos esto. Pero tampoco es posible aceptar sin candidez pueril todo lo que tales escritos contienen. La psicología es muy útil para penetrar en el carácter de personajes históricos y explicar posibles enigmas de su actuación. Es evidente. Pero, ¿no es evidente también que hoy existe una verdadera manía de imponernos, en nombre de la psicología, la renuncia a la idea que teníamos de muchos personajes para hacernos aceptar la contraria? A los santos no se les quita la santidad, pero se los presenta, a veces, con una psicología humana tan defectuosa que da lástima de ellos; en cambio se pone un tesón, digno de mejor causa, en «rehabilitar» a personajes que la historia siempre condenó.

Nadie ignora las enormes posibilidades de abuso que existen en la utilización de documentos históricos, a pesar de ser en sí mismos cosa bien visible y tangible. Los indicios psicológicos de que se dispone para reconstruir un carácter son, por su propia naturaleza, mucho más inseguros y dejan margen casi infinito para las manipulaciones del «reconstructor». Añádase, además, que «de músico, poeta y loco, todos tenemos un poco». Quien se fijase solamente en lo de «loco», como ocurre más de una vez, no reconstruiría sino que destruiría a su personaje. Es, pues, necesaria mucha cautela no sólo ante los fenómenos maravillosos, sino también ante sus críticos por grandes psicólogos que sean.

Volvamos al tema. Hemos concedido, fiados en la palabra de quienes dicen saberlo, que el fenómeno de la estigmatización suele ir acompañado de enfermedades nerviosas. ¿La coincidencia de ambos hechos en un mismo sujeto autoriza para dar como universalmente seguro el origen psiconeurótico de las llagas? Creemos que no. Sería preciso demostrar —y esto queda fuera de las posibilidades de la psicología— que las llagas son fruto de la enfermedad y no al revés; porque muy bien puede ocurrir que Dios envíe una enfermedad de este género con el fin preciso de disponer al sujeto para la recepción de las llagas. Poco importa que la enfermedad preceda temporalmente, si en el pensamiento de Dios toda su razón de ser es preparar al sujeto para recibir la gracia pasionaria. No es ésta tampoco una su-

tileza etérea, para rehuir el dictamen de la psicología, sino una posibilidad muy real, que parece tener un sólido apoyo en hechos comprobados. Reconoce el P. Staehlin que, entre los estigmatizados de que él tiene noticia directa o relación fidedigna, se han podido observar «curaciones prodigiosas» (p. 168). ¿No se deberán esos prodigios a que la enfermedad había cumplido ya su misión preparatoria?

Más garantía nos ofrece el extraño modo como a veces se presenta la llamada «enfermedad». Se puede comprobar una «enfermedad», porque el sujeto padece evidentes trastornos orgánicos. Pero sus síntomas son tan raros que nadie sabría decir qué especie de «enfermedad» es, y, ante la extrañeza del caso, se resuelve el enigma atribuyéndolo todo a «mal de nervios».

En las páginas del P. Staehlin hay un recuerdo para el P. Pío de Pietralcina. No es largo y nos da la impresión de bastante tendencioso. Reproducimos solamente unos párrafos. «Alistado en las fuerzas italianas de la primera guerra mundial, la fiebre le subía con frecuencia hasta los 45 grados, rompiendo los termómetros clínicos del hospital militar. Licenciado por tuberculoso, fué destinado por sus Superiores al convento de San Giovanni Rotondo en 1916. En la mañana del 20 de septiembre de 1918, estando en el coro dando gracias después de celebrada la Santa Misa, el Padre Pío fijó los ojos en el crucifijo, y estando contemplándolo, vió brotar de las llagas de la imagen cinco fulguraciones que le hirieron a él, haciéndole dar un alarido que atrajo a los demás frailes, y éstos pudieron comprobar los estigmas visibles» (pp. 204-205).

¿Quién no ve en la extraña enfermedad que precede a la aparición de las llagas una especial intervención de Dios, sobre todo si tiene en cuenta todo el conjunto de la vida del P. Pío? Pero el P. Staehlin, por si el modo como expone la vulneración pasionaría del P. Pío no fuese ya sobradamente parcial, añade todavía en nota una larga serie de escritos relativos a ésta estigmatización, que han sido prohibidos por la autoridad eclesiástica, silenciando en absoluto lo que pudiera dar una idea aceptable del caso.

Continuando nuestras concesiones, no tenemos inconveniente en admitir, con criterio puramente metódico, que en muchos

casos, la inmensa mayoría, si se quiere, la enfermedad que precede a la estigmatización está claramente diagnosticada y puede someterse al tratamiento requerido por la naturaleza del mal; es una enfermedad explicable por motivos puramente naturales y no difiere en nada de las de su especie. ¿Será necesario admitir, que, por lo menos en estos casos, la aparición de las llagas sólo puede explicarse por la previa formación de «un complejo redentor» en el sujeto enfermo? A nuestro juicio, la respuesta afirmativa —hacia la que se inclinan todas las simpatías del P. Staehlin— ni ha sido demostrada, ni es siquiera sostenible. Es preciso tener cuidado de no caer en el «complejo» de querer explicarlo todo por «complejos». Sería la propia manía proyectada sobre los demás.

Nuestra opinión personal sobre este punto coincide plenamente con la del P. Escámez, a quien remitimos (4). Si se replica que la intervención de factores psicológicos en la estigmatización es un hecho comprobado, porque los estigmas no reproducen los de Jesucristo, sino la manera cómo el sujeto se los representa, nosotros respondemos con el P. Escámez que de ahí a la afirmación de «un complejo redentor» que explique el fenómeno hay un abismo. Dios al conceder a una persona la gracia de las llagas no intenta darnos una lección acerca de las características anatómicas de las llagas de Jesucristo, sino configurar a esa persona totalmente, en el alma y en el cuerpo, con su Salvador. La configuración externa con Jesucristo por las llagas es, de algún modo, efecto y siempre símbolo de la configuración del alma, por el amor; por eso nadie puede maravillarse de que ciertos factores psicológicos se muestren activos en el proceso de estigmatización, porque Dios se comunica al alma y al cuerpo en conformidad con las disposiciones que encuentra. ¿Acaso no habló Dios más de una vez a los mismos hagiógrafos *sicut communis sermo per ea ferebat tempora*? (5). ¿Acaso la psicología del hagiógrafo no se revela en sus escritos?

El hecho de que las llagas se presenten bajo diversas formas en los estigmatizados y de que, por consiguiente, difieran de las de Jesucristo, no es argumento ninguno contra su ori-

---

(4) L. C., pp. 119-122.

(5) Leon XIII, Encíclica *Providentissimus Deus*. Enchiridion Biblicum, núm. 106.

gen divino, porque Dios, mediante la estigmatización no pretende resolvernos un problema de anatomía, sino manifestarnos los efectos maravillosos del amor a Jesucristo.

El mismo P. Staehlin nos da pie para una aclaración de nuestro pensamiento. Distingue entre «milagros de comprobación y milagros de miseración» (pp. 395-396). Los de «comprobación» —como su mismo nombre indica— son aquellos que tienen por fin garantizar la verdad de un hecho o de una doctrina con la autoridad infalible de Dios. Tales son, por ejemplo, los que hizo Jesucristo para probar su misión divina. Con los milagros de «miseración» Dios no pretende testificar ninguna verdad determinadamente, sino tan sólo socorrer, por modo extraordinario, las necesidades de los hombres, dándoles una singular prueba de su condescendencia y misericordia. También, de este género hizo Jesucristo inumerables milagros.

Apliquemos esto a la estigmatización. Con ella Dios no pretende «comprobar» nada; ni quiere ni tiene ninguna obligación de decirnos cómo eran las llagas de Jesucristo. Los estigmas son simplemente muestras de la «miseración» de Dios hacia las almas y a cada alma esa «miseración» divina se le manifiesta a su modo.

Por la relación que tiene con esta materia, aludimos simplemente a otro punto en que tropieza el P. Staehlin. Sin decirlo, manifiesta claramente su desaprobación hacia aquellas locuciones y visiones en que Dios se expresa a tenor de los sentimientos del alma o le hace contemplar objetos notablemente parecidos a representaciones piadosas, que estén bajo la frecuente mirada de la persona favorecida. En estos casos todo sería fruto de la fantasía. Uno, bien típico, es el que se refiere a las manifestaciones del Sagrado Corazón, con que repetidamente fué favorecida Sta. Margarita María (cf. pp. 122-126). El P. Staehlin nunca dice que tales manifestaciones hayan sido pura ficción de la fantasía de la Santa; pero lo sugiere claramente, o, por lo menos, da pie para pensarlo.

Nosotros disentimos en absoluto, ya se trate de un parecer del P. Staehlin, ya de una simple insinuación. Si la psicología de la Santa se hallaba ya en posesión de los símbolos aptos para recibir las manifestaciones divinas, a nadie puede extrañar que Dios se haya servido de ellos. Lo verdaderamente ex-

traño sería lo contrario; nadie ignora hasta qué extremo gusta Dios de respetar las causas segundas y asociarlas a su obra divina. Para poder atribuirlo todo con algún fundamento a la fantasía de la Santa, sería preciso demostrar que había padecido antes o que padeció después alucinaciones de este género, y no suponerlo gratuitamente para explicar este caso concreto. Más adelante justificaremos con otras razones nuestra discrepancia del P. Staehlin.

Podríamos añadir por nuestra cuenta otro caso parecido. Dios no utiliza imágenes sensibles para comunicarse con el alma, pero en sus locuciones —o en las que se dicen locuciones divinas— expresa conceptos típicos de alguna «escuela» teológica; y como las escuelas son múltiples y discrepan en puntos importantes, puede ocurrir y ocurre de hecho que en las pretendidas locuciones divinas se encuentren afirmaciones contrarias. El primer impulso del crítico será rechazarlas, porque, siendo contrarias, es imposible que todas vengan de Dios y porque jamás Dios desciende a dirimir estas disputas humanas, en las cuales ni siquiera la Iglesia interviene, antes bien deja absoluta libertad para pensar de un modo o de otro.

Reconocemos ciertamente que en este caso se precisa una circunspección suma para no errar. Pero sería falso tenerlo todo *a priori* por invención de la fantasía. Recordemos las dos categorías de milagros de que habla el P. Staehlin: milagros de «comprobación» y milagros de «miseración». Si alguien pretendiera servirse de las locuciones divinas —hechas a sí mismo o a otra persona— para «comprobar» la verdad de su «sistema», nosotros, por las razones indicadas, no le prestaríamos la menor atención. Dios no viene ni para confirmar ni menos para impugnar ningún sistema autorizado por la Iglesia. Pero es muy posible que Dios utilice las ideas «sistemáticas» que el alma ya posee para comunicarse a ella de una manera especial, verdaderamente extraordinaria, convirtiendo aquellas ideas en vehículo de alguna gran «miseración». Dios habla realmente y habla en los conceptos que son familiares al alma, no para aprobarlos ni desaprobarlos, sino para comunicarle una gracia, que encuentra en ellos su cauce más natural. Podríamos recordar de nuevo las no escasas locuciones que Dios dirigió a los hagiógrafos *sicut communis sermo per ea ferebat tempora.*

En la práctica será muy difícil discernir cuándo las locuciones en que entran conceptos «sistemáticos», son verdaderamente divinas y cuándo no pasan de un vivo sentimiento subjetivo, a través del cual el alma cree oir la voz de Dios. Pero la dificultad no autoriza a nadie para rechazar *a priori* la intervención especial de Dios. Será necesario recurrir a las señales o criterios teológicos. Como condición previa el investigador debe colocarse en la postura que acabamos de señalar, pasando por alto en absoluto todo lo que en la locución puede sonar a confirmación o reprobación de un «sistema» para fijarse únicamente en su valor de vehículo de una gracia extraordinaria hecha por Dios al alma; porque esto es lo único que Dios intenta; todo lo demás es simple ropaje externo, una especie de «género literario».

Aplicando proporcionalmente este criterio, sería fácil atenuar y, en algún caso, eliminar los errores a que se refiere el P. Staehlin en las pp. 47-48.

Acerca del esquema diabólico sería posible hacer también algunas reflexiones teológicas. Preferimos omitirlas para no alargar desmesuradamente este punto y porque, en lo sustancial, serían aplicaciones de lo que acabamos de decir acerca de las intervenciones divinas, guardada siempre la debida distancia entre lo divino y lo diabólico para no caer en un lamentable univocismo.

El criterio que predomina en el P. Staehlin es, a nuestro juicio, execesivamente naturalista (cf. pp. 244-249). La mezcla de lo creíble con el truculento o simplemente fantástico y la excesiva atención prestada a la manifestación externa, experimentable, del fenómeno le cierra el paso para una visión más honda. En el P. Staehlin se encuentra —ya lo hemos advertido— un correctivo a esta primera impresión minimista, cuando de intento advierte que el diablo puede «servirse de una enfermedad mental para producir efectos antirreligiosos» (p. 293). Pero esta idea carece del realce que debería tener y casi se pierde —como tantas otras muy estimables— en una selva de delirios imaginativos.

Lo mismo podríamos decir acerca de otra frase algo anterior en que se declara que «los ataques del infierno son posibles» (p. 249). Pero, ¿a qué se reduce esa posibilidad, si prác-

ticamente se descarta el «ataque» en los casos concretos? Nos quedamos con una posibilidad excesivamente vaporosa, que, prácticamente también, sucumbe al «ataque» de tantos «cuentos de miedo» como se refieren en la obra.

A este mismo criterio excesivamente naturalista creemos que se debe atribuir el lastimoso papel asignado a una gran Santa española. El P. Staehlin censura muy acertadamente el morboso afán, disfrazado con pretextos científicos, de descubrir alguna anormalidad psíquica en el fondo y como explicación de los fenómenos místicos. «En la investigación de la vida de los místicos se ha exarcerbado ese prurito de encontrar un fondo histérico como causa latente de los fenómenos extraordinarios» (pp. 330-331). Pero después de esta declaración no puede menos de sentirse uno extrañado al ver que, bajo el epígrafe «santos anormales», se habla únicamente de Sta. Teresa de Jesús (cf. 331-338). Mejor sería decir y demostrar con los hechos que la Santa fué mujer con la cabeza bien puesta, si la hubo. Al lado de ésto, nada valen ciertos fenómenos aparentemente raros, que en su vida se pueden señalar, máxime teniendo en cuenta que han sido transmitidos por quienes —entre ellos la misma Santa— ni eran médicos, ni hacían profesión de psicólogos, sino que hablaban con la ingenua sencillez del profano en estas materias.

La última frase del apartado viene tarde a suavizar un poco la primera y desagradable impresión. «Pretender —dice el P. Staehlin— como los investigadores de un sector [los psicólogos racionalistas], que la vida mística de Sta. Teresa es una ilusión hija de la histeria, nos parece un disparate científico de primera magnitud. Pero la devoción que tenemos a la gran Santa no debe cegarnos tampoco hasta el punto de no reconocer en sus escritos autobiográficos las señales de una anormalidad nerviosa, que nada quita ni del heroísmo de su virtud ni de la intimidad de su unión con Dios» (338). Pero de todo esto se habla al final; antes fué necesario leer otras muchas cosas, que, si bien han sido tomadas casi totalmente de la Santa, sugieren, por el modo de presentarlas, más de lo que uno vería en la lectura del original.

Además, cualquiera esperaría que bajo el título «santos anormales» se estudiasen casos de reconocida anormalidad. Pero luego se encuentra uno con que ni el título responde al con-

tenido, ni el contenido al título, porque si a Sta. Teresa le ocurrían algunos fenómenos un poco raros, nadie osará decir que fué una anormal, ni se creerá autorizado para proponerla como ejemplo de «santos anormales» y mucho menos como representante único.

3) Las apariciones y revelaciones ante la «autoridad».

En un estudio teológico el argumento de «autoridad» es el más fuerte. El P. Staehlin lo sabe y busca celosamente su apoyo. Se fija concretamente en tres autoridades: la Sagrada Escritura, el Magisterio de la Iglesia y San Juan de la Cruz, el doctor místico que más extensa y acertadamente estudió estos temas. Creemos que sobre cada una de estas autoridades son necesarias algunas aclaraciones. Las haremos siguiendo el mismo orden en que las trata el P. Staehlin.

a) *Las apariciones y revelaciones, ante la Sagrada Escritura*

El P. Staehlin destaca con gran vigor la importancia y valor universal de la revelación pública para ordenar toda la vida cristiana y orientarla hacia Dios (cf. pp. 22-23). En esto no podemos menos de darle toda la razón. Ya lo hicimos en el capítulo de los aciertos y no tenemos reparo en repetirlo.

Nuestra discrepancia empieza cuando reparamos en el tono con que habla el P. Staehlin, porque —y no somos los primeros en notarlo—, su extremismo insinúa una oposición entre revelacones privadas y revelación pública. Si existe oposición, entonces será necesario escoger entre revelación pública y revelaciones o apariciones privadas; y como sabemos que lo opuesto a la revelación pública es falso sin remedio; la elección está hecha de antemano y las revelaciones o apariciones privadas condenadas inapelablemente.

Claro que el P. Staehlin no pretende ir tan lejos. Un poco más adelante podemos leer estas juiciosas palabras: «La Iglesia reconoce que Dios sigue hablando a algunas almas» (p. 24), y, por consiguiente, que se puede pensar en revelaciones privadas sin peligro de oposición a la pública. Esto, sin embargo, no impide que el tono extremoso insinúe una oposición, que secretamente se infiltra en el ánimo del lector predisponiéndolo a

la actitud escéptica o adversa frente a lo maravilloso, término hacia donde parecen converger todos los razonamientos del P. Staehlin. Por desgracia, la insinuación y sus efectos se refuerzan con algunos otros detalles. Señalamos concretamente dos. El P. Staehlin recuerda los anatemas de San Pablo en la epístola a los Gálatas (I, 6-9) contra quienes pretendan introducir otro evangelio (cf. p. 23 nota 4). Naturalmente estos anatemas no pueden recaer sino sobre aquellos que propaguen revelaciones privadas con el fin de corregir o eliminar el Evangelió. Más explícitamente dice el P. Staehlin al fin de su obra: «Como despedida, a todos los que se han entusismado con apariciones les damos un consejo: el regreso al Evangelio» (p. 400).

Plantear el problema a base de insinuar oposición entre revelación pública y revelaciones o apariciones privadas, es darlo por resuelto de antemano y condenar injustificadamente lo que puede tener su origen en Dios. Esta postura no puede ser razonable. Y la insinuación de lo irrazonable es irrazonable también.

En la Sagrada Escritura se encuentran orientaciones sobradas para estudiar la relación existente entre revelaciones o apariciones privadas y revelación pública. No hay sólo anatemas contra quienes intentaren corregir la palabra de Dios confiada a la Iglesia; más de una vez S. Pablo habla de la estima en que los simples cristianos —no hagiógrafos— deben tener los carismas extraordinarios del Espíritu Santo. Así, por ejemplo, dice escribiendo a los Tesalonicenses: «no apaguéis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examinadlo todo; quedaos con lo bueno» (*I Thes.* V, 19-21). Más extensamente y con gran insistencia vuelve sobre lo mismo en la primera carta a los Corintios. Sería necesario transcribir casi íntegramente los capítulos doce y catorce para darse cuenta de la atención que el Apóstol prestaba al tema. Nos contentaremos con dos versículos: «Si hablando uno, otro que está sentado tuviese una revelación, cállese el primero, porque uno a uno podéis profetizar todos, a fin de que todos aprendan y todos sean exhortados» (*I Cor.* XIV, 30-31).

Evidentemente las revelaciones con que eran favorecidos los fieles de Corinto y los de otras iglesias, no tenían por fin corregir o enmendar la revelación pública, que los cristianos habían recibido a través de los Apóstoles, sino más bien facilitar

a los fieles su inteligencia y enfervorizarlos para el mejor cumplimiento de sus preceptos. Aquellos profetas, mediante las revelaciones que recibían del Espíritu, instruían y exhortaban según el mismo Espíritu, y, por consiguiente, sin el menor peligro de contradecir o negar alguna verdad perteneciente al depósito de la revelación pública.

Los carismas extraordinarios no se extinguieron con la época apostólica, ni con las primeras generaciones cristianas. Dios sigue concediéndolos hoy a las almas y nunca hasta el fin de los siglos faltarán en la Iglesia miembros revestidos de singulares poderes divinos. Pío XII, al mismo tiempo que pone en guardia contra el error de convertir a la Iglesia en una sociedad de *carismáticos*, reconoce explícitamente que en ella nunca jamás faltarán almas adornadas de carismas (6).

El P. Staehlin no ignora esto, ni lo combate, pero siempre halla medio de decir una palabra escéptica. Copiamos sus palabras: «Si en el tiempo de la Iglesia apostólica continuaban esas comunicaciones, no hay razón para asegurar *a priori* que Dios no volverá a comunicarse más a las almas. Pero conviene recordar, para no llegar a conclusiones exorbitadas, que esas comunicaciones sobrenaturales pueden darse, y de hecho se dan, sin lo que solemos llamar una «aparición» (p. 24). No queremos ocultar nuestra admiración ante este lenguaje. Si la identificación de comunicación sobrenatural con aparición es una «conclusión exorbitada» —en la cual nadie ha caído, por supuesto— que a toda costa se debe evitar, ¿será menos exorbitado concluir que la comunicación divina nunca se realiza a través de una aparición? Justo es reconocer —y ya lo hemos dicho varias veces— que el P. Staehlin nunca saca esta segunda conclusión; pero prepara sobradamente al lector para que él la saque por su cuenta.

Nadie, seguramente, sabrá decir por qué a Dios le sea más difícil manifestarse a través de una aparición que de otro

---

(6) «Minime autem reputandum est hanc ordine digestam, seu «organicam», ut aiunt, Ecclesiae Corporis structuram solis hierarchiae gradibus absolvi ac definiri; vel, ut opposita sententia tenet, unice ex *charismaticis* constare; qui quidem, donis prodigialibus instructi, numquam sunt in Ecclesia defuturi» (Pius XII, Encycl. *Mystici Corporis*; AAS, XXXV [1943], p. 200).

modo. Y así el descrédito que se lanza sobre las apariciones redunda necesariamente en cualquier clase de carismas; máxime teniendo en cuenta que, como el mismo P. Staehlin declara al precisar el objeto de su obra, bajo el término «apariciones» se entienden no sólo las manifestaciones extraordinarias percibidas por la vista o imaginación, sino también otras manifestaciones sensibles, particularmente las locuciones (cf. p. 72; de ello ya hemos hablado al principio de nuestro estudio).

Dejando por un momento la polémica, reflexionemos un poco sobre la función de los carismas en la Iglesia. Según el principio secularmente admitido, los carismas, no se ordenan, de suyo, a la santificación del sujeto que los recibe, sino al bien de los demás. De hecho, sin embargo, la historia da evidente testimonio de que Dios suele reservar los carismas para almas santas, que al verse así, tan singularmente agraciadas, se encienden en el fuego de la caridad para amar más a Dios. Con todo, es exacto que los carismas no son, de suyo, formalmente santificantes.

La gracia carismática tiene una finalidad social, que puede verificarse, hablando en general, de dos modos distintos. Unas veces el carisma es concedido por Dios para beneficio de la Iglesia en cuanto tal, como ocurre con todos aquellos —milagros, profecías, etc.—, que se ordenan a demostrar ante los hombres su origen divino, la santidad y verdad de su doctrina, etc. Esta finalidad social universal se puede comprobar especialmente en los primeros siglos de la Iglesia y aún actualmente en aquellos países donde comienza a establecerse. Jesucristo prometió excepcionales carismas a los pregoneros de su Evangelio y no es necesario decir que mantuvo y mantendrá fielmente hasta el fin la palabra dada.

Otras veces —las más, sin duda—, los carismas tienen por fin avivar la vida cristiana de los fieles, llamándolos e impulsándolos eficazmente a la práctica de las virtudes del Evangelio. Pensemos, por ejemplo, en los grandes santuarios, que deben su origen a una excepcional intervención del cielo. Nadie sabría contar las conversiones que en ellos o por medio de ellos tuvieron lugar, las gracias de perdón, las vocaciones que en ellas nacieron o se consolidaron, los llamamientos a vida más perfecta, las sublimes aspiraciones a la santidad que despertaron en almas generosas.

La Iglesia necesita de los carismas en sus dos finalidades. Por eso precisamente nunca faltarán. Si la Iglesia se presenta como mensajera de Dios ante los hombres, debe probar su origen divino, porque, de lo contrario, a los hombres no les constaría la obligación de escucharla y de incorporarse a ella. ¿Cómo pobrará con absoluta certeza su origen divino? Por medio de hechos que sólo Dios pueda realizar: milagros, profecías, carismas en general.

Para comprender mejor la necesidad de los carismas en su otra finalidad de estimular la vida cristiana de los fieles podrá servirnos el principio que, según Sto. Tomás, rige toda la teología de los dones. Son éstos unos hábitos sobrenaturales que capacitan al alma para seguir dócilmente el impulso del Espíritu Santo. Por medio de ellos es el mismo Espíritu Santo quien dirige y regula los actos del alma de modo que estos actos ya no siguen una regla humana, aunque sea la razón iluminada por la fe, ni se ejecutan al modo humano, sino que tienen por regla al mismo Espíritu Santo y, en consecuencia, revisten un modo divino. Mientras falte este modo divino a la actividad del cristiano, su vida sobrenatural no puede ser perfecta. Y aquí radica una de las razones más profundas para probar la necesidad de los dones.

De todo el razonamiento quedémonos solamente con esto. La vida individual de los cristianos no puede ser sobrenaturalmente perfecta hasta que Dios no se convierta en guía de sus actos y les imprima un modo divino por medio de los dones.

Con este presupuesto nos será fácil comprender la necesidad de los carismas. Porque es necesario —así al menos lo creemos— que Dios se convierta en regla, guía y motor no sólo de la vida individual de los fieles, sino también, y con más razón, de la vida de la comunidad cristiana, orientando El por Sí mismo la piedad en sus manifestaciones comunitarias. Es lo que Dios hace por medio de los carismas. Ante esas manifestaciones extraordinarias del poder divino nadie duda que Dios ha pasado por allí y que ese paso es un llamamiento a la vida de unión con El. Los medios ordinarios, humanos, de que Dios comúnmente se sirve para gobernar y dirigir a las hombres, tal vez habían perdido eficacia por la malicia humana o por mil otras razones; y entonces El mismo se hace pre-

sente en alguna extraordinaria manifestación de su soberano poder, ante la cual los hombres se conmueven y vuelven al Evangelio o toman más en serio su cumplimiento.

Los carismas son como los dones de la comunidad cristiana; por medio de ellos Dios mismo se convierte en norma y guía de sus actos. Los carismas dejan una huella profunda en la vida de la comunidad; cuando el tiempo, la negligencia humana, etc., la vayan borrando, Dios intervendrá de nuevo.

Si ésta es la finalidad de los carismas, no es necesario detenerse a rebatir una ficticia oposición entre ellos y el Evangelio; son por el contrario, medios poderosos y eficaces de que Dios se sirve para llamar a todos a una práctica más fiel de los preceptos evangélicos.

Puede ocurrir también —aunque los ejemplos no abundan— que la gracia extraordinaria concedida a un alma se ordene simultáneamente a excitar la piedad de los fieles, y a orientar la atención de los mismos jerarcas de la Iglesia hacia ciertos aspectos de la verdad revelada, en los cuales hasta entonces no se había reparado suficientemente. Este es el caso de las revelaciones privadas hechas a Sta. Margarita María sobre el Sagrado Corazón de Jesús y su culto. No es necesario decir que tales revelaciones no se oponen lo más mínimo al Evangelio; antes bien, prestaron una innegable ayuda a la Iglesia para descubrir en las entrañas mismas de la revelación pública este medio aptísimo de perfección y santificación cristianas.

b) *Las apariciones y revelaciones ante el Magisterio de la Iglesia*

En cuanto a las revelaciones, el P. Staehlin recuerda la doctrina común según la cual la aprobación de la Iglesia —cuando efectivamente se da— no significa que aquellas revelaciones deban ser creídas con fe divina, sino tan sólo que no contienen nada contrario a la revelación pública y que creyéndolas con fe humana se obra prudentemente, porque las razones tenidas en cuenta para la aprobación las hacen razonablemente creíbles. De donde se sigue una consecuencia que interesa notar. Si creer esas revelaciones con fe humana es razonable y prudente, negarles el asentimiento será imprudente y censura-

ble, a no ser que nuevos argumentos, desconocidos al tiempo de la aprobación, fuercen o, por lo menos, justifiquen el disentimiento.

El caso de las apariciones es un poco distinto. No pocas veces las apariciones dan origen a alguna forma de devoción, o a algún modo particular de practicarla. Cabe, por consiguiente, distinguir entre el hecho mismo de la aparición y la devoción subsiguiente; y es posible que la aprobación no afecte por igual a ambas cosas. El juicio acerca de la devoción se inspira directamente en la doctrina revelada; apoyándose en ella puede la Iglesia tener una absoluta certeza de la honestidad y santidad de una devoción, no menos que de la santidad de algún siervo de Dios, porque la revelación y la actual asistencia del Espíritu Santo la iluminan para ver claramente la concordancia de aquella devoción con la fe. Vista la conformidad, la Iglesia aprueba. Si, por el contrario, se descubriese disconformidad, el juicio de la Iglesia sería adverso.

La autenticidad del hecho ya no es directamente referible a la revelación ni puede ser confirmada por ésta. Es un hecho contingente que no tiene relación alguna necesaria con la revelación. No puede, de ningún modo, ser colocado en la categoría de los «hechos dogmáticos». Ante él, por tanto, no cabe más que la actitud y el juicio de prudencia humana basada en el hecho mismo y en el conjunto de circunstancias que lo rodean. Nadie, sin embargo, puede ignorar el singular valor de una aprobación, aunque sólo sea prudencial, por parte del Supremo Magisterio de la Iglesia, que, si siempre procede con suma circunspección, mucho más en estas materias, tan estrechamente relacionadas con la piedad y vida moral de sus fieles. Nunca el Sumo Magisterio arriesga su juicio prudencial en cosas de tanta monta sin tener todas las garantías humanas de acierto. Por eso, prácticamente, no creemos que se dé un solo caso en que, después de la aprobación, sea prudente disentir y mucho menos presentar los hechos de tal modo que la creencia en la aparición deba quedar reservada para los cándidos y simples.

Hablando en pura teoría, la Iglesia puede definir con sentencia infalible la conformidad o disconformidad con el Evangelio de una devoción que históricamente se presente vinculada a una aparición; es un poder incluído como una parte en la po-

testad general de definir lo que se refiere a prácticas y costumbres cristianas. En cambio, el hecho contingente de la aparición nunca puede ser impuesto a la creencia de los fieles como verdad de fe, porque en la revelación no hay ningún principio, en el cual aquel esté contenido.

Estas verdades generales son de pacífica posesión y, al menos en cuanto a lo fundamental, no caben discrepancias entre los autores. Sólo puede haber alguna dificultad en su aplicación a los casos concretos.

La tesis general del P. Staehlin es que la Iglesia, por medio de los representantes del supremo Magisterio aprueba o fomenta con el más vivo interés diversas devociones históricamente ligadas a una aparición, pero que sobre el hecho mismo de la aparición nunca emitió juicio de positiva aprobación; simplemente permite que los cristianos lo crean con fe humana, mientras no aparezcan razones demostrativas de su falsedad o que, por lo menos, comprometan muy seriamente la realidad del hecho. «Tanto en unas como en otras, [en las aprobaciones pontificias como en las episcopales], la suprema autoridad de la Iglesia no ve otra cosa que la aceptación de una creencia simplemente humana, que sirve para la edificación de los fieles, con la condición implícita de que una investigación posterior no arruine los argumentos de su credibilidad» (p. 38). «A ningún católico le puede quedar el menor resto de duda acerca de lo único que pretende la Iglesia al aprobar una aparición. En realidad la Iglesia no garantiza la autenticidad de ninguna aparición; se limita a no prohibir que se crean con mera fe humana, como cualquier hecho histórico de la historia profana, mientras haya argumentos para creerlas; y advierte que esa creencia se deberá apoyar únicamente en la autoridad que se conceda a quien se presenta a sí mismo como vidente» (p. 51). «Este criterio ha sido aplicado repetidas veces a casos concretos, como los de La Salette, Lourdes y la Medalla Milagrosa» (p. 43).

Si alguna vez se demuestra que el hecho, primeramente presentado como sobrenatural, es puro fraude o invención de la fantasía, la Iglesia no tendrá que rectificar nada, porque nada había afirmado; solamente por un acto nuevo, prohibirá de modo absoluto prestar crédito al fraude o invención. «La

Iglesia que da siempre su «aprobación» en forma implícitamente condicional —«mientras no aparezcan argumentos en contra»—, no tiene inconveniente en rechazar después definitivamente en forma positiva lo que antes aceptó en forma negativa. Al seguir esta norma de conducta, basada en el principio antes enunciado, la Iglesia no retrocede ni rectifica ni se contradice. Se limita a hacer pasar su decreto de la forma previa, condicional y negativa, a la forma definitiva, absoluta, positiva» (p. 32).

El P. Staehlin cree ver esta doctrina claramente contenida en algunos documentos eclesiásticos que cita, emanados de Benedicto XIV y de San Pío X, a los que se añaden como complemento algunas declaraciones de la Sagrada Congregación de Ritos (cf. pp. 40-44). Así entendida la doctrina de la Iglesia, el P. Staehlin prepara el ánimo del lector para su labor hipercrítica con el siguiente párrafo: «Una vez conocida cuál es la mente de la Iglesia acerca de las apariciones, una vez que hemos visto cómo no hay obligación de creer en ninguna, y cómo la Iglesia no garantiza la autenticidad de ninguna, podemos contemplar serenamente los errores en que altas jerarquías de la Iglesia han caído al creer en algunas apariciones que admitieron como auténticas» (p. 51). Ya antes de este párrafo el P. Staehlin había dicho no pocas cosas acerca de los errores y engaños «en que las altas jerarquías de la Iglesia han caído».

Nosotros coincidimos con el P. Staehlin en que la Iglesia atiende más a la devoción en sí misma que al hecho maravilloso, con el cual guarda relación y en que respecto al hecho sólo es posible un acto de fe humana, que se regula no por la revelación, sino por la prudencia, como, en general, la actitud ante cualquier fenómeno, acerca del cual nada dice la revelación. Pero disentimos totalmente en uno de los puntos fundamentales de su exposición, o sea, en cuanto a su tesis de que la Iglesia, se inhibe ante el hecho de la aparición o revelación y que nunca lo afirma expresamente. Esto es falso. Está en abierta oposición con testimonios bien explícitos de la Iglesia, cuando habla por boca de sus Pontífices. No decimos que la Iglesia en todos los casos concretos haya afirmado el hecho de la aparición; pero lo afirmó en varios y esto basta. Veamos algunos.

1.º *El Sagrado Corazón de Jesús.* El P. Staehlin estima la devoción al Corazón Sacratísimo de Jesús. Pero las páginas que dedica a Santa Margarita María revelan un escepticismo total sobre el hecho de las apariciones y revelaciones, con que la Santa fué favorecida (pp. 122-126). Los Papas, por el contrario, afirmaron, no una sino muchas veces, que Santa Margarita María recibió de Dios aquellas gracias extraordinarias.

Dice Pío XI: «Cuando Cristo se apareció a Margarita María, al mismo tiempo que hacía manifestación de su infinita caridad se quejó, como entristecido, de tantas y tamañas injurias, como los hombres ingratos Le infieren, con estas palabras que ojalá estuviesen grabadas en los corazones piadosos y no se borrasen por ningún olvido: «He aquí, dijo, este Corazón que tanto ha amado a los hombres y los ha colmado de todos los beneficios, y no ha encontrado ningún agradecimiento a su infinito amor, sino, al contrario, olvido, desprecio, contumelias, y por cierto inferidas a veces por aquellos mismos que estaban ligados con deuda y obligación de particular amor». «Para lavar tales culpas, entre otras muchas prácticas, recomendó [Cristo] particularmente éstas como de su especialísimo agrado, a saber, que con espíritu de reparación recibiesen los hombres la que llaman comunión reparadora, y que llenasen una hora entera con súplicas expiatorias y oraciones, práctica que con toda verdad se llama hora santa» (7).

Sería excesivamente largo transcribir todos los pasajes de

(7) «Cum se conspiciendum Margaritae Mariae exhiberet Christus, caritatis suae infinitatem praedicans, simul, maerentis instar, tot tantasque sibi inustas ab ingratis hominibus iniurias in haec verba conquestus est, quae utinam in piorum animis insiderent nullaque unquam oblivione delerentur: «En Cor illud —inquit— quod tantopere homines amavit benficiisque omnibus cumulavit, quodque amori suo infinito non tantum redditam nullam gratiam invenit, at contra oblivionem, neglectum, contumelias, easque ab iis etiam illatas nonnumquam, qui amoris specialis debito officioque tenerentur». Ad quas quidem culpas eluendas cum alia complura tunc haec praesertim sibi gratissima commendavit: ut eadem expiandi mente homines de altari libarent, —quam «Communionem Rereparatricem» vocant—, et supplicationes item piaculares ac preces, per solidam horam productas, adhiberent, —quae «Hora Sancta» verissime appellatur» (Pius XI, *Litt.* Encycl. *Miserentissimus Redemptor,* AAS, XX [1928], pp. 172-173).

la encíclica, en los que se afirma explícitamente el hecho de la aparición (8).

Pío XII tiene una página especialmente interesante, en la cual a un tiempo afirma el hecho de las apariciones y declara su relación con la revelación pública de la Iglesia. Dice así: «Entre todos los promotores de esta excelentísima forma de devoción merece un puesto especial Santa Margarita María de Alacoque, quien con la yuda de su director espiritual, el Beato Claudio de la Colombière, y movida por un celo extraordinario, consiguió que esta forma de culto, ya muy desarrollada, quedase establecida, no sin gran admiración de los fieles, y que —adornada de las notas típicas del amor y de la reparación— se distinguiese de las demás formas de piedad cristiana.

El recuerdo de aquellos tiempos en que iba creciendo el culto al Corazón de Jesús, es más que suficiente para persuadirse de que su admirable desarrollo se debe a que está en todo de acuerdo con la naturaleza de la religión cristiana que es religión de amor. No puede afirmarse que este culto deba su origen a revelaciones privadas ni que apareció de repente en la Iglesia, sino que es una floración espontánea de la fe viva y la piedad ardiente de almas singularmente privilegiadas hacia la persona adorable del Redentor y a sus llagas gloriosas, testimonios de su inmenso amor que hondamente conmueven los corazones. Es evidente, por tanto, que las revelaciones hechas a Santa Margarita María no añadieron nada nuevo a la doctrina católica. Su importancia consiste en que —al mostrar el Señor su Corazón Sacratísimo— quiso de modo extraordinario y singular atraer la atención de los hombres a la contemplación del amor misericordiosísimo de Dios para con el género humano. Mediante esta manifestación excepcional, Jesucristo expresamente y repetidas veces indicó su Corazón como símbolo con que estimular a los hombres al conocimiento y a la estima de su amor; y al mismo tiempo lo constituyó como señal y prenda de misericordia y de gracia para las necesidades de la Iglesia en los tiempos modernos» (9).

---

(8) Además del pasaje citado, podrán verse las páginas 166, 167-168, 172, 177. Lo cual quiere decir que una de cada dos páginas de la encíclica menciona y afirma el hecho de las apariciones.

(9) «At potissimum profecto locum in iis, qui nobilissimum hoc religionis genus promoverunt, obtinet S. Margarita Maria Alacoque, quae,

«En realidad podemos asegurar —como se confirma admirablemente con las revelaconeis de Jesucristo a Santa Gertrudis y a Santa Margarita María— que nadie llagará a sentir debidamente de Jesucristo crucificado, si no penetrare en los más íntimos secretos de su Corazón» (10).

Respecto de estos pasajes de la encíclica *Haurientis aquas* cabría la excusa de que, siendo posteriores a la obra del P. Staehlin, fué imposible tenerlos en cuenta para su composición. Es verdad. Pero también lo es que le hubiesen debido bastar los muchos testimonios explícitos de Pío XI y de León XIII —del que nosotros ahora hacemos simple mención— para rectificar la desafortunada idea que aquí le combatimos.

***

B. Claudio de la Colombière, pietatis magistro ipsius, adiutricem praebente operam, id, praeclaro studio incensa, est assecuta, ut huiusmodi cultus ratio tot aucta incrementis, non sine magna fidelium admiratione, constitueretur, atque, amoris et satisfactionis proprietatibus insignis, a ceteris distingueretur pietatis christianae formis...

Satis est hanc memoriam illius aetatis, qua hic Sacratissimi Cordis Iesu cultus augescebat, repetere, ut plane intellegamus mirabilem eius progressionem esse ex eo profectam quod cum natura christianae religionis omnino congrueret, quippe quae est religio amoris. Cultum ergo huiusmodi non inde exordium sumpsisse dicendum est, quod a Deo sit privatim pratefactus, neque repente in Ecclesia extitisse; sed e fide viva fervidaque sponte efflоruisse pietate, qua homines supernis cumulati muneribus, in adorandum Redemptorem et gloriosa eius vulnera erant affecti, immensi amoris eiusdem quasi testimonia prefringentia animos quam maxime. Proinde, ut patet, ea, quae S. Margaritae revelata sunt, nihil novi doctrinae catholicae attulerunt. Earum autem momentum in eo est, quod Christus Dominus —Sacratissimum Cor suum ostendens— modo extraordinario et singulari mentes hominum ad mysterium amoris misericordissimi Dei erga genus humanum contemplandum colendumque advocare voluit. Hac siquidem peculiari manifestatione Christus Cor sum expressis ac repetitis verbis indicavit tanquam symbolum, quo homines ad cognitionem et agnitionem amoris sui allicerentur; simulque tanquam signum et pignus constituit misericordiae et gratiae pro Ecclesiae necessitatibus nostrorum temporum» (Pius XII, Litt. Encycl. *Haurietis aquas*, AAS, XLVIII [1956], pp. 339-340.

(10) «Animvero asserere possumus —quod quidem ea, quae S. Gertrudi ac S. Margaritae Marie a Iesu Christo revelata sunt, mirabili modo illustrant— neminem unquam de Iesu Christo cruci affixo apta prorsus ratione sentire, nisi cui mystica ipsius Cordis penetralia patuerint» (L. c., p. 351). Podrán verse, además, en la misma encíclica las páginas 350 y 353.

2.° *Le Medalla Milagrosa.* El P. Staehlin transcribe dos pasajes de Pío XII relativos a las apariciones mariales, con que fué favorecida Santa Catalina Labouré (cf. p. 44 y nota 42 a la misma página). En el primero de ellos el Papa hace notar que las virtudes son más importantes que los carismas y se refiere al hecho de la aparición sin afirmarlo expresamente por su propia cuenta, sino remitiéndose al valor de la tradición que así lo cree: «ut traditur». Pero en el segundo pasaje no pone esta limitación y no hay duda ninguna de que proclama la autenticidad de aquella gracia extraordinaria. La interpretación más obvia de estos pasajes es reconocer que en el segundo Pío XII afirmó más que en el primero y que su pensamiento completo es preciso buscarlo en aquél, no en éste. Pero su principio, no demostrado, de que la Iglesia por boca de los Papas nunca afirma la realidad de estos fenómenos extraordinarios, le obliga a violentar el más obvio y evidente sentido de las declaraciones pontificias.

Por si la documentación citada por el propio P. Staehlin no fuera suficiente para convencerlo de su error, aduciremos otro documento posterior que, según creemos, confirma inapelablemente nuestro punto de vista. «El siglo XIX —dice Pío XII— tras la tormenta revolucionaria [en Francia], había de ser por muchos títulos el siglo de las predilecciones marianas. Para no citar más que un hecho, ¿quién no conoce hoy la «medalla milagrosa»? Revelada, en el corazón mismo de la capital francesa, a una humilde hija de San Vicente de Paúl que Nos tuvimos la dicha de incluir en el catálogo de los Santos, esta mellada, adornada con la efigie de «María concebida sin pecado», ha prodigado en todas partes sus prodigios espirituales y materiales» (11).

Realmente toda la argumentación que se acumule corre riesgo de estrellarse contra la actitud del P. Staehlin. Desde

---

(11) «Le XIX siècle devait pourtant, après la tourmente revolutionnaire, être à bien de titres le siècle des prédilections mariales. Pour ne citer qu'un fait, qui ne connaît aujourd'hui la «médaille miraculeuse»? Révélée, au coeur même de la capitale française, à une humble fille de S. Vicent de Paul que Nous eûmes la joie d'inscrire au catalogue des Saints, cette médaille frappée à l'effigie de «Marie concue sans péché» a repandu en tous lieux ses prodiges spirituels et matériels» (Pio XII, Encíclica *Le pèlerinage de Lourdes,* AAS, XLIX [1957], p. 607).

el momento que coloca a Santa Catalina Labouré en el número de aquellas Santas que por fiarse de visiones, audiciones y revelaciones ilusorias incurrieron en errores, de los cuales nunca salieron (cf. 46), no se le puede pedir que crea en la realidad afirmada en los documentos del Magisterio Eclesiástico.

***

3.° *Lourdes.*—Los testimonios explícitos de la autenticidad de las apariciones de Lourdes son más abundantes. Unos cuantos son reproducidos en la encíclica *Le Pèlerinage de Lourdes*, que enriquece con otros nuevos la ya larga serie. Transcribimos uno de los párrafos. «Del 11 de febrero al 16 de Junio de 1858, plugo a la Bienaventurada Virgen María, con un nuevo favor, manifestarse en tierra pirenaica a una niña piadosa y pura, hija de una familia cristiana, que trabajaba en medio de su pobreza. «Ella acude a Bernardita —dijimos Nos en otra ocasión—; la hace su confidente, su colaboradora, instrumento de su maternal ternura y de la misericordiosa omnipotencia de su Hijo, para restaurar el mundo en Cristo mediante una nueva e incomparable efusión de la redención».

Los acontecimientos que por entonces se desarrollaron en Lourdes, y cuyas proporciones espirituales se miden hoy mejor, os son perfectamente conocidos. Sabéis, amados hijos y venerables hermanos, en qué condiciones asombrosas, a pesar de las dudas, las burlas y las oposiciones, la voz de esta niña, mensajera de la Inmaculada, se ha impuesto al mundo. Conocéis la firmeza y pureza del testimonio, examinado con prudencia por la autoridad episcopal y por ella sancionado ya en 1862» (12).

---

(12) «Du 11 février au 16 juillet 1858, il plaisait à la Bienheureuse Vierge Marie, par une faveur nouvelle, de se manifester sur la terre pyrénéenne à une enfant pieuse et pure, issue d'une famille chrétienne, laborieuse dans sa pauvreté. «Elle vient à Bernadette, disions-Nous jadis, elle en fait sa confidente, la collaboratrice, l'nstrument de sa maternelle tendresse et de la miséricordieuse toute-puissance de son Fils, pour restaurer le monde dans le Christ par une nouvelle et incomparable effusion de la Rédemption».

Les événements qui se déroulèrent alors à Lourdes, et dont on mesure

La oración a la Virgen de Lourdes, compuesta por Pío XII, comienza haciendo una profesión de fe en la aparición: «Dóciles a la invitación de vuestra voz maternal, oh Virgen Inmaculada de Lourdes, acudimos a vuestras plantas junto a la humilde gruta, donde os dignásteis aparecer para señalar a los extraviados el camino de la oración y de la penitencia y para otorgar a los atribulados las gracias y los prodigios de vuestra soberana bondad» (13).

Entre los testimonios anteriores, recordados por Pío XII en su encíclica, destacan dos de San Pío X, uno en la encíclica *Ad diem illum,* en el cual el Santo Pontífice hace notar el nexo entre definición dogmática de la Inmaculada y apariciones de Lourdes, que fueron su celeste confirmación; y el otro en carta al Cardenal Cranito Pignatelli di Belmonte, enviado como legado pontificio al Congreso Eucarístico Nacional de Lourdes, de 1914.

***

4.° *Fátima.*—El exagerado apasionamiento del P. Staehlin contra la historia de Fátima ha tenido ya adecuada réplica, en

---

mieux aujourd-hui les proportions spirituelles, vous sont bien connus. Vous savez, Chers Fils et Vénérables Frères, dans quelles conditions étonnantes, malgré railleries, doutes et oppositions, la voix de cette enfant, messagère de l'Immaculée, s'est imposée au monde. Vous savez la fermeté et la pureté du temoignage, éprouvé avec sagesse par l'autorité épiscopale et sanctionné par elle dès 1862» (L. c., pp. 607-608).

Si quisiéramos dar una idea completa de la insistencia con esta encíclica afirma el hecho de las apariciones de Lourdes, sería preciso transcribir íntegramente el proemio, la primera parte y la conclusión.

La traducción castellana de la encíclica fué publicada por *Ecclesia* del 3-VIII-1957, pp. 5-9 [869-873].

(13) «Dociles à l'invitation de votre voix maternelle, ô Vierge Immaculée de Lourdes, nous accourons à vos pieds près de l'humble grotte, où vous avez daigné apparaître pour indiquer aux égarés le chemin de la prière et de la pénitence, et dispenser aux éprouvés les grâces et les prodiges de votre souveraine bonté» (AAS, XLIV [1957], p. 427).

Posteriormente, en la Constitución Apostólica *Primo exacto saeculo,* por la que se concede indulgencia plenaria a cuantos visiten Lourdes en el año jubilar y cumplan las condiciones prescritas, de nuevo Pío XII insiste en la realidad de las apariciones. «Primo exacto saeculo ex quo Deipara Virgo Maria, omnis labis ab origine expers, in Lapurdensi specu se conspicien-

la cual se recogen los numerosos textos pontificios, que suponen o claramente afirman la autenticidad de las apariciones marianas (14). No es nuestra intención repetirlos íntegramente, sino sólo reproducir algunos de ellos con el fin de completar nuestra exposición.

Con motivo de la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Fátima, el 13 de Mayo de 1946, Pío XII dirigió un radiomensaje a los fieles congregados en el Santuario. Sobre el punto que ahora nos interesa dice así: «Vuestra presencia hoy en este santuario, en medio de una muchedumbre tan inmensa que nadie puede contar, está atestiguando que la Virgen Señora, la Inmaculada Reina, cuyo Corazón maternal y compasivo hizo el prodigio de Fátima, ha oído de sobra nuestras súplicas» (15).

El 13 de Octubre de 1951, Pío XII clausuraba el Año Santo Mundial en Fátima y con este motivo dirigió un nuevo radiomensaje a la multitud de fieles allí reunidos. Habla de la «montaña privilegiada de Fátima, escogida por la Virgen Madre para trono de sus misericordias y manantial inagotable de gracias y maravillas» (16).

Si no nos equivocamos, el P. Staehlin incurre en una contradición acerca de Fátima y del Sagrado Corazón de Jesús. Su tesis —como venimos diciendo— es que la Iglesia nunca afirmó

---

dam dedit...» (AAS, XLIX, [1957], p. 1051). «Beata Virgo Maria, cum in Lapurdensi specu innocentissimae candidaeque puellae se conspiciendam dedit, non modo ad pias fundendas preces eam et per eam omnes adhortata est...» (L. c., p. 1053).

Ya antes lo había afirmado Pío XII con idéntica claridad en la encíclica *Fulgens corona,* XLV (1953), p. 578.

(14) Cf. M. Alves de Oliveira, S. I., *¿Fátima en crisis? «Apariciones» del P. Staehlin y las apariciones de Fátima.* Sal Terrae, XLV [1957], pp. 272-287, principalmente las páginas 276-277 y 282-283. Con más amplitud y criterio puramente expositivo trata el tema Tomas M.ª Videira, O. P., *Pio XII e Fátima.* 64 págs. Ed. Verdade e Vida, Fátima, 1957.

(15) «A vossa presença hoje neste Santuario, en multidao tao inmensa que ningúém a pode contar, está atestando que a Virgem Senhora, a Imaculada Rainha, cujo Coraçao materno e compassivo fez o prodigio de Fátima, ouviu superabundantemente as nossas súplicas» (AAS, XXXVIII [1946], p. 264).

(16) «...nessa Montanha privilegiada de Fátima, da Virgem Mae escolhida para trono das suas misericórdias e manacial inexaurível de graças e maravilhas» (AAS, XLIII [1951], p. 800).

por boca de sus Pontífices la realidad o autenticidad de las apariciones. Sin embargo, al hablar del afeminamiento que se va introduciendo en la piedad cristiana dice que las «consagraciones de todo el género humano hechas por la Santa Sede al Sagrado Corazón de Jesús y al Inmaculado Corazón de María..., se ofrecen a los ojos de todos como frutos de revelaciones hechas a mujeres» (p. 71). Si las consagraciones dependen de las apariciones, ¿cómo se puede decir que la Santa Sede no las da por auténticas? Si, por el contrario, las apariciones no son el verdadero fundamento de la consagración, sino que sirven solamente de ocasiones para que el pensamiento de los jerarcas se oriente en este sentido, sería necesario, en primer lugar, no asustar a nadie con el pretendido afeminamiento y, en segundo lugar, reconocer que los jerarcas siguieron efectivamente los deseos de la aparición, lo cual no se puede hacer tampoco sin aprobarla, al menos implícitamente, porque nadie hace caso de lo que considera invención de fantasías femeninas (cf. pp. 35-37).

Resumiendo el resultado de este breve recorrido a través de los documentos pontificios, podemos concluir con certeza que la Iglesia garantiza con su aprobación positiva, por lo menos, las apariciones del Sagrado Corazón a Santa Margarita María y las que dieron lugar a las advocaciones mariales de la Medalla Milagrosa, Lourdes y Fátima.

Una contrapueba de todo cuanto venimos diciendo sobre las aprobaciones del Magisterio eclesiástico nos la ofrece el caso de la Virgen de las Lágrimas, de Siracusa. El tono en que Pío XII se refiere a este hecho es notablemente distinto del que hemos venido observando en los documentos citados; en éstos las afirmaciones son absolutas y no se encuentra la menor reserva acerca de la autenticidad de los hechos maravillosos; en cambio, respecto de los fenómenos de Siracusa el Papa no emplea términos tan categóricos, antes bien introduce expresamente una importante salvedad. Dice así: «Si tan ardiente y arraigada es la devoción a María en el pueblo de Sicilia, ¿quién podrá maravillarse de que Ella —según se nos ha referido por vuestros dignísimos Prelados— haya escogido una ilustre ciudad vuestra para dispensar en estos últimos tiempos señaladísimas gracias?

Ciertamente esta Sede Apostólica no ha manifestado hasta ahora de modo alguno su juicio en torno a las lágrimas que se dice brotaron de una efigie suya en una humilde casa de trabajadores; sin embargo, no sin viva emoción tuvimos conocimiento de la unánime declaración del episcopado de Sicilia sobre la realidad de aquél suceso» (17).

El Papa de intento rehuye tomar posición personal ante el caso; no lo afirma bajo su propia responsabilidad; simplemente reconoce que los obispos de Sicilia aprobaron el hecho como milagroso. Esto no quiere decir que un día el Romano Pontífice no pueda interponer su propia autoridad para garantizar la autenticidad del fenómeno de las lágrimas; sólo significa que hoy todavía no lo ha hecho. Cabe esperar con fundamento que en fecha no lejana la Santa Sede concederá una aprobación semejante a la de los casos que hemos mencionado anteriormente. Pío XII se refiere al fenómeno extraordinario de Siracusa con manifiesta simpatía, revelada en varios detalles, cuales son el hecho mismo de tratarlo en su radiomensaje, la impresión que le causó el dictamen unánimemente favorable de los obispos de Sicilia y la detención con que expone el significado de las lágrimas de la Virgen, en un párrafo que nosotros no hemos transcrito.

***

Gran parte de los documentos pontificios que hemos reproducido en nuestra prueba, son del dominio común y el P. Staehlin no los desconoce. Los reduce, sin embargo, a una aprobación meramente condicional, por la cual la Iglesia, sin afirmar nunca el hecho, permite a los fieles que lo crean, mientras

---

(17) «Se tanto ardente e radicata è la devozione a Maria nel popolo di Sicilia, chi potrebbe maravigliarsi che Ella, secondo quanto Ci è stato riferito dai vostri degnissimi Presuli, abbia scelto una vostra illustre città per dispensare in questi ultimi tempi segnalatissime grazie?

Certamente questa Sede Apostolica non ha finora in alcun modo manifestato il suo giudizio intorno alle lacrime che si dissero sgorgate da una sua effigie in un'umile casa di lavoratori: tuttavia non senza viva commozione prendemmo conoscenza della unanime dichiarazione dell'Episcopato della Sicilia sulla realtà di quell'evento» (Pio XII, *Radiomensaje al Congreso Mariano Regional de Sicilia*, reunido en Palermo, AAS, XLVI [1954], p. 660).

que las pruebas alegadas en su favor conserven alguna eficacia. Piensa que esta es la doctrina oficial de la Iglesia, tal como se contiene en aquellos documentos que de propósito definen su actitud ante lo maravilloso. Nosotros disentimos de este parecer y esperamos poder justificar nuestra posición examinando con algún detenimiento los documentos alegados por el P. Staehlin en confirmación de la suya.

Cuando se tiene en cuenta la precisión y exactitud que la Iglesia gusta de utilizar en sus documentos, máxime en aquellos que pueden comprometer su autoridad, la teoría de la aprobación condicional —en el sentido explicado— resulta extraña, porque es indudable que la Iglesia se expresa muchas veces en términos absolutos, como hemos podido comprobar por los testimonios citados. Si efectivamente en la doctrina de la Iglesia hay un principio universal que sólo permite aprobaciones condicionales, ¿por qué no tenerlo en cuenta en el modo de hablar? ¿Para qué enunciar el principio, si luego el lenguaje no se ajusta a él? Más fácil hubiera sido emplear siempre un lenguaje condicional y dejarse de principios a los que prácticamente no se hace ningún caso.

Este argumento, sin ser despreciable, tampoco es definitivo. La Iglesia tiene su «estilo» y sus maneras de hablar, tanto en la proposición teórica de su doctrina, como en los enunciados de orden práctico relativos a las costumbres y en los jurídicos que contienen su legislación. El «estilo» tiene su importancia para determinar el verdadero sentido de las proposiciones. Puede ocurrir que una afirmación con todas las apariencias de absoluta, cuando se la considera en sí misma, abstrayendo del matiz que le imprime el «estilo», adquiriera un significado claramente relativo, si se la considera en el conjunto de que forma parte y afectada por todas las circunstancias, entre las cuales el «estilo» no es la de menor importancia. La frecuencia con que ocurre el fenómeno nos exime de aducir ejemplos.

Es ésta una auténtica posibilidad que nadie tiene derecho a descartar *a priori*. Pero sería igualmente irrazonable dar por supuesto que se realiza siempre, porque no pasa de posibilidad. En teoría no negamos que pueda haber un principio, en virtud del cual todas las aprobaciones concedidas por la Iglesia a fenómenos maravillosos no pasen de ser aprobaciones condicionales y relativas. Todo el problema está en pasar de la posi-

bilidad al hecho, porque toda posibilidad se puede resolver en sentido afirmativo o en sentido negativo. Pero si la posibilidad se establece *a priori*, al hecho sólo es posible llegar mediante una demostración positiva, es decir, mediante el análisis de los documentos.

El P. Staehlin se apoya en tres documentos (18), emanados de Benedicto XIV, San Pío X y de la Sagrada Congregación de Ritos (cf. 40-43). En realidad, Benedicto XIV es un poco ajeno al problema que aquí se discute. Sus declaraciones se limitan a precisar el asentimiento que merece la *doctrina*, contenida en revelaciones privadas aprobadas por la Iglesia y la relación en que esa doctrina está con el depósito de la doctrina oficial de la Iglesia. El asentimiento que se les preste —dice Benedicto XIV— nunca puede ser un asentimiento de fe divina, sino de mera fe humana, «conforme a las reglas de prudencia» (p. 41); tampoco hay otra obligación de creer que la impuesta por la prudencia; quien las niegue, no por eso peca contra la fe católica. Después de la aprobación de la Iglesia, las revelaciones privadas siguen siendo tan privadas como antes. La Iglesia nunca se sirve de ellas como de argumentos en que apoyar sus propias enseñanzas, ni las incorpora al depósito de su doctrina oficial; permite, sin embargo, que los fieles las utilicen y se inspiren en ellas, sea con fines didácticos, sea, sobre todo, en orden a fomentar la piedad cristiana, por cuanto dichas revelaciones son dignas de aprobación y de crédito.

En todo esto ni hay novedad, alguna, ni se roza siquiera

---

(18) El apoyo inmediato del P. Staehlin tal vez sea E. Dhanis, S. I., que, en su artículo *Sguardo su Fátima e bilancio di una controversia*, La Civ. Catt., 104 (1953, II), pp. 396-398, defiende también la inhibición de la Iglesia ante el hecho maravilloso, por creer, equivocadamente, que éste es el sentido de Benedicto XIV y de la *Pascendi*. Pero el P. Dhanis, si bien rebaja más de lo justo el valor de las aprobaciones eclesiásticas, en todo lo demás muestra una mesura y ecuanimidad, dignas del mayor encomio. Entre el juicio del P. Dhanis sobre los hechos de Fátima y el del P. Staehlin media un abismo; toda la distancia que hay de una postura razonable a una apasionada. Mucho más adelante, refiriéndose a este artículo, pondera el P. Staehlin «la serena posición crítica del P. Dhanis», pero añade en seguida, seguramente con intención de justificarse, que el P. Dhanis «ha sacrificado no poco en aras de la paz...» (p. 374 nota 46. Los puntos suspensivos son del P. Staehlin).

el problema que aquí nos preocupa. Ahora nos interesa saber no precisamente la postura que la Iglesia adopta ante la doctrina contenida en revelaciones privadas, sino su pensamiento acerca del hecho mismo o existencia histórica de revelaciones y apariciones. ¿Afirma la Iglesia ese hecho por su propia cuenta? ¿Se limita a permitir que otros lo afirmen? Este es el problema. Con él se enfrentan directamente los documentos que el P. Staehlin cita de la Sagrada Congregación de Ritos y de San Pío X.

La Sagrada Congregación respondió en 2 de Mayo de 1877 a dos preguntas que se le hicieron sobre las devociones de La Salette, de Lourdes y de la Medalla Milagrosa. Se preguntaba si los Obispos pueden permitir o, por lo menos, tolerar que se expongan y veneren públicamente las imágenes de estas advocaciones y si la Santa Sede aprobó las apariciones que les dieron origen. La respuesta fué que la veneración de las imágenes se puede permitir, pero que la Iglesia como tal no tomó posición ante dichas apariciones, ni para aprobarlas, ni para condenarlas; simplemente permite que los fieles las crean con fe humana, fundada en los argumentos que se alegan para probar su autenticidad (19).

San Pío X dice todavía con más fuerza en la encíclica *Pas-*

---

(19) «Dubium I: An possit ab Ordinariis permitti, vel saltem tolerari, ut ad publicam fidelium venerationem exponantur in ecclesiis imagines seu simulacra B. M. V., sub titulo de Lourdes et de La Salette, necnon Immaculatae Conceptionis lucis radios e manibus emittentis». «Dubium II: Num ab Apostolica Sede approbatae fuerint apparitiones seu revelationes, quae contigisse perhibentur, quaeque cultui B. M. V., sub memoratis titulis causam praebuerunt». Ad I: «Affirmative; servatis tamen cautelis, praesertim Decreto Sacrosanctae Tridentinae Synodi de invocatione, veneratione ac reliquiis Sanctorum, necnon de sacris imaginibus Sess. XXV praescriptis, et s.m. Urbani VIII Constitutione *Sacrasancta Tridentina Synodus*». Ad. II: «Eiusmodi apparitiones seu revelationes neque approbatas neque damnatas ab Apostolica Sede fuisse, sed tantum permissas tanquam pie credendas fide solum humana, iuxta traditionem quam ferunt, idoneis etiam testimoniis ac monumentis confirmatam. Nihil proinde obstare quin Ordinarii pari ratione se gerant; facta desuper (si de opere typis vulgando agatur) in eodem sensu opportuna declaratione seu protestatione, ad tramitem decretorum praelaudati Urbani VIII» (Citado por el P. Staehlin en la p. 43, nota 41).

cendi: «Cuando se trate de formar juicio acerca de las piadosas tradiciones, conviene recordar que la Iglesia en esta materia procede con tanta prudencia, que ni siquiera permite que tales tradiciones se refieran por escrito, sino con gran cautela y hecha la declaración previa ordenada por Urbano VIII; mas aunque esto se haga como se debe, [la Iglesia] no asegura la verdad del hecho; se limita a no prohibir creer al presente, salvo que falten argumentos de credibilidad. Enteramente lo mismo decretaba hace treinta años la Sagrada Congregación de Ritos: *Tales apariciones y revelaciones no han sido aprobadas ni reprobadas por la Sede Apostólica, la cual se limita únicamente a permitir que se crean piadosamente con mera fe humana según la tradición que dicen existir y que se presenta confirmada con testimonios y documentos idóneos.* Quien esta regla siguiere, está libre de todo temor. Pues el culto a cualquier aparición, en cuanto mira al hecho mismo y se llama *relativo,* contiene siempre implícita la condición de la verdad del hecho; en cuanto es *absoluto,* se funda siempre en la verdad, porque se dirige a las personas mismas de los Santos a quienes se venera» (20).

En este texto aparecen efectivamente las expresiones que tanto gusta de repetir el P. Staehlin: la Iglesia no afirma la verdad del hecho; el culto relativo presupone siempre implícita la condición de la verdad del hecho.

---

(20) «Quum autem de piis traditionibus iudicium fuerit, illud meminisse oportet: Ecclesiam tanta in hac re uti prudentia, ut traditiones eiusmodi ne scripto narrari permittat nisi cautione multa adhibita praemissaque declaratione ab Urbano VIII sancita; quod etsi rite fiat, non tamen facti veritatem adserit, sed, nisi humana ad credendum argumenta desint, credi, modo non prohibet. Sic plane sacrum Consilium legitimis ritibus tuendis, abhinc annis XXX edicebat: *Eiusmodi apparitiones seu revelationes neque approbatas neque damnatas ab Apostolica Sede fuisse, sed tantum permissas tamquam pie credendas fide solum humana, iuxta traditionem quam ferunt, idoneis etiam testimoniis ac monumentis confirmatam.* Hoc qui teneat, metu omni vacabit. Nam apparitionis cuiusvis religio, prout factum ipsum spectat et *relativa* dicitur, conditionem semper habet implicitam de veritate facti; prout vero *absoluta* est, semper in veritate nititur, fertur enim in personas ipsas Sanctorum qui honorantur» (S. Pius X, Litt. Encycl. *Pascendi,* ASS, XL[1907], p. 649, citado por el P. Staehlin en la p. 41. El mismo texto se repite después en el Motu Propio *Sacrorum Antistitum,* AAS, II [1910], p. 665).

No cabe duda que una lectura un poco superficial de estos documentos parece confirmar la teoría del P. Staehlin. Pero quizá examinándolos un poco más de cerca y penetrando más profundamente su contenido, no digan tanto como se pretende.

Empezando por las respuestas de la Sagrada Congregación, la solución la tenemos en la fecha que fueron dadas. En Mayo de 1877 la Iglesia no había dicho ni sobre la Medalla Milagrosa ni sobre Lourdes ninguna de las palabras de aprobación que anteriormente hemos transcrito. El tiempo ha ido aclarando las cosas y la Iglesia ha pasado del primer estadio en que simplemente permitía el culto de estas advocaciones, al segundo de aprobación incondicional. Es un error evidente pretender definir la actitud actual de la Iglesia a base de una respuesta que presenta tan sólo una fase de la historia de Lourdes y de la Medalla Milagrosa, sin tener en cuenta que otros documentos posteriores la han rebasado.

No se puede decir lo mismo respecto de la La Salette. Nunca, que nosotros sepamos, los Romanos Pontífices han afirmado la realidad de esta aparición; cuando se refieren a ella no le dan más valor que el que tiene en la piadosa tradición popular: *ut traditur, ut videtur.* Por consiguiente, aún hoy es preciso juzgarla a tenor de la respuesta de 1877.

No creemos que se pueda objetar nada serio contra la explicación que damos de esta respuesta. Faltando en 1877 una confirmación explícita de las devociones de la Medalla Milagrosa y de Lourdes, la Sagrada Congregación les aplicó las normas corrientes en tales casos. Pero esas normas no impiden que la Iglesia pueda conceder un trato de especial favor a determinadas apariciones, cuyo examen más concienzudo ha demostrado que reúnen todas las garantías humanas y cristianas de credibilidad. Nunca será lícito suponer *a priori* que existe ese favor o aprobación especial —por lo mismo que es especial—; pero tampoco se puede negar, cuando los documentos explícitamente lo afirman.

Vengamos al más importante pasaje de la *Pascendi.* No es la simple respuesta a un caso determinado. En él San Pío X establece principios que definen la posición de la Iglesia. Para interpretarlos rectamente y no darles más alcance del que tie-

nen, es preciso distinguir dos partes en el texto citado. La primera trata del juicio que se debe formar acerca de las *piadosas tradiciones* y de los requisitos exigidos por la Iglesia para publicación de los libros en que se divulgan; termina esta parte citando el decreto de la Congregación de Ritos, de fecha 2 de Mayo de 1877, que ya conocemos. La segunda parte comprende el resto del pasaje hasta el final.

Lo más importante de la primera parte es lo siguiente:

a) los libros que divulgan piadosas tradiciones han de estar escritos con gran moderación y deben comenzar haciendo explícita profesión de obediencia a los decretos de Urbano VIII sobre el particular; b) aun después de cumplido este requisito, la Iglesia no afirma la verdad del hecho bajo su propia responsabilidad; c) de donde se sigue que por el hecho de permitir aquellas publicaciones, la Iglesia no aprueba positivamente la tradición piadosa, sino que únicamente permite a los fieles creerla, mientras haya argumentos que sostengan esa creencia.

Lo primero que se necesita para una recta interpretación de esta primera parte es saber qué se entiende por *piadosas tradiciones,* porque ellas son el sujeto a que se refiere todo lo demás. La solución de este fundamental problema la tenemos casi explícita en la misma encíclica *Pascendi.* Manda San Pío X a los obispos que «no se despreocupen de aquellos libros en que se trata de las piadosas tradiciones de algún lugar o de las sagradas reliquias. Ni permitan que estas cuestiones se traten en revistas o en publicaciones piadosas, ni que sean expuestas con palabras que inspiren burla o desprecio, ni tampoco con afirmaciones tajantes, sobre todo si, como suele ocurrir, lo que se afirma no excede los límites de la probabilidad u obedece a prejuicios» (21).

Según esto, se entiende por tradiciones piadosas aquellas que tienen un carácter preferentemente local, y que no se pueden

(21) «Libros ne negligant, in quibus piae cuiusque loci traditiones aut sacrae Reliquiae tractantur. Neu sinant eiusmodi quaestiones agitari in ephemeridibus aut in commentariis fovendae pietati destinatis, nec verbis ludibrium aut despectum sapientibus, nec stabilibus sententiis, praesertim, ut fere accidit, si quae affirmantur probabilitatis fines non excedunt, vel praeiudicatis nituntur opinionibus» (ASS, XL [1907], p. 648. Cf. Motu Proprio *Sacrorum Antistitum,* AAS, II [1910], p. 664).

ni afirmar ni impugnar con argumentos definitivos. Sobre ellas la Iglesia como tal no pronuncia ningún juicio, porque no lo permite ni la falta de argumentos ni la naturaleza local de la tradición; el juicio de la Iglesia la universalizaría. Si ésto es exacto, y no creemos que pueda ponerse en duda, se ve inmediatamente que las *piadosas tradiciones* no abarcan todas las manifestaciones maravillosas que se conocen en materia de apariciones y revelaciones, sino solamente un grupo de ellas, las que estén en las condiciones señaladas.

Esta conclusión, deducida del sólo análisis del texto, se confirma, si atendemos a las circunstancias históricas que motivaron su publicación. La *Pascendi* —nadie lo ignora— es la réplica al modernismo. La crisis provocada por este «conglomerado de todas las herejías» fué primariamente doctrinal, pero también tuvo graves repercusiones de orden disciplinar y práctico. Uno de los pretextos para censurar y desacreditar a la Iglesia era este de las piadosas tradiciones, las cuales —se decía— careciendo de argumentos ciertos que prueben su origen sobrenatural, en nada se distinguen de vulgares supersticiones, que la Iglesia no puede permitir sin profanar la santidad del culto cristiano. Estas acusaciones, como se ve, no tendrían ningún valor en los casos que un proceso canónico, llevado con el máximo rigor, ha reunido todos los elementos de juicio humanamente apetecibles para dar una solución que aquiete a los más exigentes.

En el mismo uso corriente conocemos con el nombre de tradición piadosa la que se justifica más por un sentimiento de piedad que por un análisis crítico de las pruebas alegadas en su favor.

Cuando una aparición tiene a su favor argumentos objetivos válidos, pero la Iglesia todavía no los sometió a su examen, la aparición jurídicamente ante la Iglesia no pasa de ser una tradición piadosa, porque aún no consta la validez objetiva. El día que esos argumentos sean examinados y aprobados por la suprema potestad eclesiástica, el juicio favorable de la Iglesia da a la piadosa tradición categoría de hecho comprobado. Ahora no nos interesa el modo como la Iglesia lleva a cabo su examen, ni la forma en que dicta su aprobación. Lo único que nos importa es que la aprobación haya sido realmente concedida.

Este cambio de estatuto canónico de la aparición se aclara perfectamente con una comparación, sugerida por el texto mismo que venimos comentando. Manda San Pío X que al frente de las publicaciones en que se divulgan piadosas tradiciones, se inserte una explícita profesión de obediencia a los decretos de Urbano VIII sobre el particular. En virtud de estos decretos, como es sabido, a ningún siervo de Dios antes de ser canonizado o beatificado se le pueden dar títulos de santidad, ni atribuírsele milagros o cosas parecidas, por muy evidentes que parezcan si no es con la declaración expresa de que todo ello se entiende en sentido meramente humano, sin otro alcance que el inspirado por el afecto y el deseo de honrar a un alma grande y sin pretender nunca anticiparse al juicio de la Iglesia. Estas normas generales de Urbano VIII son aplicadas por San Pío X a las piadosas tradiciones.

Pues bien, teniendo esto en cuenta el razonamiento es fácil. La prohibición de dar a un siervo de Dios el título de beato o de santo cesa, cuando la Iglesia, mediante el proceso usual, proclama su santidad y lo propone a los cristianos como modelo de vida virtuosa. La santidad del siervo de Dios no se acrecentó; las pruebas de ella existían antes del proceso. Pero el fallo favorable de la Iglesia hace que desaparezca todo posible temor de engaño al aceptarlas.

De modo semejante podemos entender el paso del estadio de tradición piadosa al de aprobación definitiva, cuando ésta es posible y de hecho se da. La Iglesia comienza permitiendo que la pretendida aparición sobrenatural sea aceptada a título de tradición piadosa. Pero si hay pruebas objetivamente válidas del origen sobrenatural del fenómeno, la Iglesia puede, en virtud de ellas, dar su aprobación y desde entonces cesa toda duda razonable acerca del valor que se deba conceder a las pruebas y al hecho mismo. La comparación no se debe urgir con exceso, porque no es lo mismo beatificar o canonizar que aprobar un hecho como milagroso; sin embargo, entendida rectamente, puede aclarar lo que ahora nos interesa.

Del examen que acabamos de hacer se desprende con absoluta claridad una conclusión: en toda la primera parte del pasaje analizado de San Pío X no se formula ningún principio absolutamente universal, que valga para todas las apariciones

y revelaciones; el Santo Pontífice se refiere únicamente a las *tradiciones piadosas* y, por consiguiente, cuando dice que la Iglesia no afirma la verdad del hecho, el *hecho* no tiene un valor universal, sino que se entiende sólo de aquellos que han dado origen a *tradiciones piadosas*. Nada se opone a que, cuando no se trata de simples tradiciones piadosas, la Iglesia afirme la verdad del hecho y que esa afirmación haya de ser entendida tal como suena sin la menor restricción.

***

Pasando a la segunda parte del texto de San Pío X, en ella encontramos un principio verdaderamente universal, expresado en aquellas palabras: «el culto a cualquier aparición, en cuanto mira al hecho mismo y se llama *relativo*, contiene siempre implícita la condición de la verdad del hecho» (22). Aquí ya no son posibles limitaciones; se trata del culto a «*cualquier* aparición»; el principio enunciado vale para las tradiciones piadosas y para cualesquiera otras apariciones que se puedan imaginar. Y el contenido de este principio, aplicable a todos los casos sin excepción, es bien claro y tajante: se presupone siempre implícita la condición de la verdad del hecho. De aquí concluye el P. Staehlin —al parecer con absoluta lógica— que la Iglesia nunca jamás afirma en términos absolutos la verdad del hecho, porque si su lenguaje no es siempre gramaticalmente condicional, la condición se halla implícita en virtud del principio aquí enunciado, el cual debe prevalecer en todo caso, puesto que en él la Iglesia define su actitud ante *cualquier* aparición.

Pero todo este razonamiento, de apariencia impecable, se desmorona y cae por sí solo sin necesidad de esfuerzo para derribarlo; basta leer el texto tal como está y no cambiar los sujetos. El P. Staehlin dice: *la aprobación* que la Iglesia concede a cualquier aparición es siempre condicional, aun cuando no se ponga explícitamente la condición. El sujeto de todo es *la aprobación*. Pero la condición de que habla San Pío X como presupuesta, al menos implícitamente, no afecta a la aprobación, sino *al culto relativo*: «*el culto* a cualquier aparición, en

(22) Véase el original latino al fin de la nota 20.

cuanto mira al hecho mismo y se llama *relativo,* contiene siempre implícita la condición de la verdad del hecho». La conclusión del P. Staehlin sería sostenible, si se pudiera demostrar que en el pensamiento de la Iglesia aprobación y culto relativo son una misma cosa. Pero semejante demostración no creemos que nadie la intente. Luego es forzoso admitir que aprobación y culto relativo son cosas distintas; que, siendo distintas, no es posible un intercambio de atributos sin incurrir en evidentes errores y que concretamente la condición que afecta al culto, no puede ser extendida a la aprobación a no ser que otros documentos lo autoricen. Mas como esos documentos ni son alegados ni existen, es del todo legítimo concluir que la afirmación del hecho de la aparición no es necesariamente condicional, que la Iglesia puede expresarla en términos absolutos, si las razones son suficientes para ello y que ningún principio impone restricción alguna al sentido obvio de tales términos.

Otras consideraciones nos llevan a la misma conclusión. El principio formulado por San Pío X, aunque universal en sí mismo, tiene una finalidad bien determinada, la de refutar las acusaciones del modernismo contra las *tradiciones piadosas.* Según los modernistas, esas tradiciones, carentes de argumentos con que probar su origen sobrenatural, en nada se distinguen de vulgares supersticiones, que la Iglesia no pude permitir. San Pío X responde distinguiendo el culto absoluto y el culto relativo. El primero va dirigido a la persona de Nuestro Señor, de la Stma. Virgen, de los ángeles o de las Santos que se aparecieron, o que se dice aparecieron. Este culto es siempre verdadero y legítimo, porque siempre y en todas partes podemos dar culto acepto a Nuestro Señor, a la Stma. Virgen, a los ángeles y a los Santos; que la aparición haya tenido lugar o no, la persona puede ser igualmente venerada, porque su santidad la hace merecedora de culto en todas partes.

El culto relativo se refiere en última instancia a la persona, pero no por razón de su sola santidad, sino por haberse manifestado a los hombres de algún modo extraordinario; con este culto veneramos, como vulgarmente se dice, la aparición. La veneración de una aparición sobrenatural es, en sí misma, perfectamente legítima; representa la respuesta obligada de los hombres al llamamiento que el cielo les dirige. Para pasar

del principio genérico que permite el culto a las apariciones, a la veneración y culto de una de ellas determinadamente sólo se requiere una *condición,* a saber, que la aparición haya tenido lugar. Nótese de paso que la condición afecta al culto. Frente a la verificación de la condición el entendimiento del hombre puede encontrarse en alguno de los siguientes estados: a) certeza de que se verifica, la cual, prácticamente, al menos para la generalidad de la Iglesia, sólo existirá, cuando la autoridad competente haya examinado las pruebas que se alegan y las haya encontrado válidas; b) probabilidad o duda de su cumplimiento, que es el caso de las piadosas tradiciones. En cualquiera de los estados, de certeza, de probabilidad o de duda, se da culto relativo a una aparición por saber o suponer que ha tenido lugar.

En absoluto, sobre todo cuando sólo se tiene probabilidad o duda, es posible que la aparición no haya tenido lugar. Pero no por eso sufre detrimento la santidad del culto cristiano. Porque si se tributa culto relativo a la aparición en el supuesto que haya existido y sólo con esta condición, en el caso posible que la aparición no haya tenido lugar, ni existe la intención de darle culto relativo, ni el culto mismo que sin intención es ininteligible.

Como se ve, esta clase de culto nada tiene de común ni siquiera de parecido con las supersticiones y puede practicarlo la persona más escrupulosa o exigente sin el menor temor de ofender a Dios. Ya lo había dicho San Pío X en el pasaje que comentamos: «quien esta regla siguiere, nada tiene que temer».

Teniendo en cuenta la multitud de tradiciones piadosas que existen, se puede asegurar en principio que no todas se fundan en un hecho real; sin designar a ninguna concretamente podemos decir que algunas deben su existencia más a la piedad popular que a una auténtica manifestación sobrenatural. Pero no por eso la Iglesia tiene obligación de prohibirlas todas o alguna de ellas determinadamente, porque el culto absoluto es siempre honesto y el relativo, en virtud de la condición que necesariamente implica, está libre de toda posible contaminación supersticiosa. Sin embargo, es preciso conceder que la multiplicación de tradiciones piadosas no suficientemente fundadas, podría ocasionar perjuicios a la verdadera piedad de

los fieles, apartando su atención de lo principal para orientarla hacia una peligrosa apetición de lo maravilloso. Por eso la Iglesia, que guarda suma tolerancia para con las piadosas tradiciones ya existentes, evita en lo posible la introducción de otras nuevas, no permitiendo fácilmente la publicación y divulgación de escritos que las propaguen.

Según esto, la consideración de las circunstancias históricas a que responde la *Pascendi,* demuestra que el principio universal formulado por San Pío X acerca de la condición implicada en el *culto* relativo a *cualquier* aparición, tiene por fin defender las piadosas tradiciones, aún en aquellos casos que la tradición no se apoye en un hecho real.

Pero, por si las razones históricas no fuesen suficientemente probativas, la susodicha finalidad está bien claramente enunciada en la misma encíclica. Inmediatamente después del pasaje que acabamos de comentar sobre las tradiciones piadosas, dice San Pío X que el principio rige también en lo relativo al culto de las reliquias (23). Pero las reliquias, cuyo culto trata de justificar la encíclica, son precisamente aquellas que no cuentan a su favor con un argumento capaz de eliminar toda posible duda acerca de su autenticidad. Transcribimos el texto de la encíclica: «Si por revueltas civiles o por cualquier otra causa desapareció la auténtica de alguna reliquia, no se la proponga a la veneración pública antes de haber sido debidamente reconocida por el obispo. El argumento de prescripción o de fundada presunción sólo es válido, cuando el culto cuenta con una venerable antigüedad, a tenor del decreto de 1896 de la Sagrada Congregación de Indulgencias y Reliquias, por el que se manda: *Las reliquias antiguas sean conservadas en la misma veneración que hasta el presente, a no ser que en algún caso determinado conste con certeza que son falsas o apócrifas*» (24).

---

(23) «Similiter de Reliquiis affirmandum» (L. c., p. 649; cf. *Sacrorum Antistitum,* AAS, II [1910], p. 665).

(24) «Si Reliquiae cuiuspiam auctoritates, ob civiles forte perturbationes vel alio quovis casu interierint, ne publice ea proponatur nisi rite ab Episcopo recognita. Praescriptionis argumentum vel fundatae praesumptionis tunc tantum valebit, si cultus antiquitate commendetur; nimirum pro decreto, anno MDCCCXCVI a sacro Consilio indulgentiis sacrisque Reliquiis

Luego es evidente que San Pío X quiere defender de los ataques del modernismo no el culto de aquellas apariciones, cuya existencia no puede ser razonablemente puesta en duda, sino el de aquellas otras que se apoyan en una piadosa tradición, no comprobada por argumentos ciertos.

Ahora bien, así como la Iglesia al defender el culto relativo de reliquias dudosas, no quiere decir que sea imposible tener certeza de la autenticidad de otras, ni que la autoridad competente nunca las haya aprobado como ciertamente auténticas; igualmente no es lícito afirmar en nombre de la Iglesia que nunca haya sido aprobado el hecho de una aparición sobrenatural por la sola razón de que la Iglesia no garantiza con su autoridad la real existencia de aquellos otros hechos que dieron origen a las piadosas tradiciones. La aprobación no se podrá suponer a priori, pero tampoco negar.

Podría objetarse contra nuestro razonamiento que el caso de las reliquias no es idéntico al de las apariciones, porque la autenticidad de aquellas se comprueba con mucha mayor facilidad. Es verdad, y por eso precisamente hay muchas más reliquias que apariciones aprobadas. Pero el principio que rige el culto relativo de las reliquias y de las apariciones es el mismo, como expresamente dice San Pío X.

Para terminar este apartado, podríamos hacer algunas observaciones a lo que dice el P. Staehlin acerca del valor de las aprobaciones episcopales (cf. pp. 37-38). Preferimos omitirlas, porque ya nos hemos alargado excesivamente. Su posición respecto del particular es simple consecuencia de su principio fundamental en la materia, a saber, que los Sumos Pontífices nunca afirmaron por propia cuenta la verdad histórica o realidad de las apariciones, cualesquiera que sean. La falsedad de este principio ha sido demostrada suficientemente y no es necesario insistir más. Sólo diremos que los Papas, concretamente Pío XII, han dicho, refiriéndose a los casos de Lourdes y de Siracusa, que los obispos en sus respectivas declaraciones

---

cognoscendis edito, quo edicitur: *Reliquias antiquas conservandas esse in ea veneratione in qua hactenus fuerunt, nisi in casu particulari certa adsint argumenta eas falsas vel supositicias esse*» (L. c., pp. 648-649); cf. *Sacrorum Antistitum*, AAS, II [1910], pp. 664-665).

afirmaron *la realidad del evento* (25). La contradicción con la tesis del P. Staehlin no puede ser más clara.

En conclusión. Tratándose de apariciones y reliquias, es preciso distinguir culto relativo y aprobación de la Iglesia. El culto relativo lleva siempre implícita la condición de la verdad del hecho, la cual deja a salvo su santidad y legitimidad, aun cuando existan dudas serias acerca de la autenticidad de la reliquia o del origen sobrenatural de la aparición. La aprobación de la Iglesia puede ser o meramente condicional o absoluta. Las tradiciones piadosas de reliquias o apariciones están aprobadas sólo en la primera forma. En muchos casos de reliquias y en no pocos de apariciones la certeza de los argumentos en pro de su autenticidad u origen sobrenatural ha decidido a la Iglesia a conceder su aprobación en forma absoluta. Esta aprobación nunca equivale a una definición y teóricamente no excluye la posibilidad de error; en la práctica señala una norma segura de conducta para los fieles, que obrarían imprudentemente apartándose de ella, a no ser en el caso posible de que nuevos argumentos, desconocidos al tiempo que la Iglesia dió su aprobación, justificasen una actitud contraria.

De este modo se establece una perfecta armonía entre los diversos documentos de la Iglesia sin necesidad de apartarse del sentido obvio de las palabras. Desaparece también la dificultad en que se encuentra el P. Staehlin para explicar ciertas palabras del Cardenal Ottaviani, que se avienen mal con su teoría de la inhibición de la Iglesia frente al hecho histórico de cualquier manifestación maravillosa (cf. pp. 42-43).

c) *Las apariciones y revelaciones juzgadas por San Juan de la Cruz*

San Juan de la Cruz dedicó al tema numerosos capítulos de sus obras. Todo su interés se dirige a desarraigar del afecto de las personas espirituales la afición innata a manifestaciones

(25) Véanse los textos citados en las notas 12 y 17.

maravillosas de lo sobrenatural. Solamente la fe pura desprendida de toda aprensión propia es medio apto para la unión del alma con Dios, porque sólo a través de la fe el alma conoce a Dios tal como es en Sí, uno en naturaleza y trino en personas, sin las modificaciones y limitaciones impuestas por las aprensiones propias del alma, por muy subidas que sean. El apetito de lo maravilloso es una rémora en el camino espiritual; impide la purificación del alma y acarrea todas aquellas clases de males que, según San Juan de la Cruz, son inseparables de cualquier apetito. Así se explica la insistencia casi machacona con que el Santo repite qu el hombre espiritual no debe hacer caso ninguno de manifestaciones maravillosas, ni pararse a reflexionar sobre ellas, ni mucho menos, ponerlas por obra haciendo lo que piden o parecen pedir.

El P. Staehlin cita unos cuantos pasajes de San Juan de la Cruz, en los cuales estas ideas son expuestas con la habitual energía del Santo (cf. pp. 94-95). Por nuestra parte estamos plenamente de acuerdo con lo que se dice, pero lamentamos que se callen otras muchas cosas, necesarias para colocar el pensamiento de San Juan de la Cruz en su punto y no defigurarlo en lo que de momento nos interesa.

Respecto a las manifestaciones maravillosas se pueden plantear dos problemas principales, uno teórico y otro práctico, que se rigen por normas propias. En el orden teórico lo primero que interesa averiguar es si la manifestación maravillosa ha tenido lugar o no; si el fenómeno se debe a una intervención extranatural, o es fruto de una imaginación exaltada, o, lo que es peor, si todo se reduce a un truculento fraude.

Pero como los fenómenos maravillosos tienen una excepcional importancia práctica, no basta diagnosticar su origen; es preciso, además, dar una serie de normas que regulen la actitud que ante ellos debe adoptar la persona en que acontecen, su director espiritual, superior, etc.

San Juan de la Cruz atiende preferentemente a las exigencias de lo práctico. Da por supuesto que Dios favorece a sus siervos con fenómenos extraordinarios y, ante todo, se preocupa de poner a esas almas en disposición de sacar provecho de ellos para que no encuentren ocasión de ruina espiritual en lo que Dios misericordiosamente les concede para su adelantamiento y perfección. Por una extraña paradoja que San Juan

de la Cruz explica muy bien, el mejor modo de aprovechar esos dones de Dios es no pararse nunca advertidamente en ellos ni para discernir si vienen de buen o mal espíritu, ni para ninguna otra cosa. El fin que Dios intenta con ellos, se logra siempre con sólo que el alma reciba pasivamente aquella comunicación que Dios imprime en su espíritu, sin necesidad de ningún acto posterior.

La finalidad del P. Staehlin es muy otra de la que se propuso San Juan de la Cruz. El P. Staehlin pretende, como lo proclama el subtítulo de su obra, ofrecernos un estudio crítico, hacer una investigación teórica sobre la existencia de los fenómenos maravillosos y sobre su origen. Para el modo de orientar una investigación teórica es del todo indiferente que las almas favorecidas con fenómenos extraordinarios hagan buen o mal uso de ellos, porque todas las indiscreciones o abusos que se puedan cometer en esta materia nunca autorizarán para afirmar que lo que procede de Dios es pura invención de la fantasía. Y si se quiere juntar lo teórico con lo práctico, es preciso hacerlo sin mengua de la claridad y buen orden y sin sacrificar a gustos personales las exigencias de un estudio crítico serio.

El modo como el P. Staehlin hace intervenir a San Juan de la Cruz, haría pensar a un lector poco informado que el Santo prácticamente no reconoce intervenciones extraordinarias de Dios y que la actitud más sensata es negar casi por principio el origen divino de todo lo que se presenta como maravilloso. Advertimos, como ya lo hemos hecho en otras ocasiones, que el P. Staehlin nunca niega ni la posibilidad ni la realidad histórica de la intervención divina. Pero sería necesario que ni siquiera hiciese insinuaciones tan escépticas como las que se encuentran con demasiada frecuencia a través de su obra, y menos cuando la idea insinuada se coloca bajo el patrocinio y garantía del máximo escritor místico. Las reglas de prudencia dadas por San Juan de la Cruz para el recto uso de los dones divinos extraordinarios no pueden ser aplicacadas a la solución teórica del problema que aquí nos ocupa, sin darles un alcance nunca sospechado por el Santo, error de método que irremediablemente lleva consigo errores conceptuales o, por lo menos, un evidente peligro de incurrir en ellos.

El rigor con que San Juan de la Cruz exige renunciar a cualquier uso, interno o externo, de los fenómenos maravillosos, debe ser interpretado y nunca exagerado. La interpretación ha de inspirarse en la naturaleza misma de las enseñanzas del Santo Doctor; no es su propósito señalar principios inflexibles a los que deba acomodarse sin posible excepción la conducta de todos los hombres, sino dar una serie de normas de prudencia que valen para la generalidad de los casos, pero que en modo alguno pueden eliminar la contingencia de todo lo prudencial.

Nadie se atreverá a condenar en nombre de San Juan de la Cruz el frecuente uso que el Cura de Ars hacía de las gracias extraordinarias, recibidas de Dios, en el desempeño de su múltiple ministerio, puesto que Dios se las concedía precisamente para eso. Por citar un caso particularmente grato al P. Staehlin, nadie podrá censurar a Santa Bernardita por haber dado a conocer las apariciones de la Stma. Virgen en la gruta de Massabielle; antes bien, si se hubiese callado, habría contrariado la voluntad expresa de Dios y de la Stma. Virgen y con ello habría cometido una falta.

Pero ni siquiera es necesario acudir a otros Santos, con lo cual se podría sugerir una secreta oposición entre ellos y San Juan de la Cruz; en la conducta de éste hallamos suficientes elementos de juicio para no dar a su doctrina un alcance que ni él mismo le dió. San Juan de la Cruz distaba mucho de ser escéptico ante los fenómenos maravillosos. En vísperas de su muerte escribió un libro sobre *Los milagros de las imágenes de Guadalcázar*, que desgraciadamente se ha perdido (26). En su ministerio de dirección de almas muy a menudo se sirvió externamente de luces que Dios le comunicaba sobre el estado de las almas o sobre otros asuntos relacionados con las personas que a él acudían, con el agravante de que aquel uso externo no podía hacerse sin que las demás personas se diesen cuenta de que el Santo había recibido alguna gracia extraordinaria (27).

Es lamentable que, habiendo desarrollado San Juan de la

---

(26) Crisogono de Jesus, O. C. D., *Vida de San Juan de la Cruz*, c. 16, p. 350. En *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Ed. 1.ª BAC, Madrid, 1946.

(27) Véanse numerosos casos referidos por el P. Crisógono, o. c., capítulos 12 y 15, pp. 252-272 y 321-343.

Cruz un apostolado tan intenso de dirección espiritual, el P. Staehlin refiera solamente su intervención poco afortunada en el caso de la ilusa Juana Calancha (cf. pp. 294-296) y que para confirmar la realidad de los embustes de esta medio loca, o loca por completo, cite al P. Crisógono en quien por necesidad tuvo que ver otras muchas cosas, acerca de las cuales guarda absoluto silencio. Pero todavía en este caso de la Calancha es necesario que intervenga Dios de un modo extraordinario para descubrir el engaño, comunicándose a una religiosa por medio de una locución, de la cual ella, naturalmente, hace uso externo; y no sólo se condena, sino que se aplaude su conducta. ¿Por qué el uso externo es bueno en este caso y no en otros? Nadie sabrá decirlo.

Si a todo esto añadimos el aprecio en que San Juan de la Cruz tenía las gracias extraordinarias con que Dios favorecía a almas santas conocidas o dirigidas por él, habremos trazado un rudimentario esquema que, ampliamente desarrollado, puede ser el armazón de un comentario práctico a la doctrina rigorista del Santo en materia de apariciones y revelaciones. Pero de todo esto en el P. Staehlin no hay ni indicios.

4) El sentido crítico en «Apariciones»

Cuando la materia de una obra es delicada, el autor necesita un fino sentido crítico para ponderar en su justo valor cada uno de los detalles y mantener un sereno equilibrio sin dejarse llevar por parcialidades extremosas. Esta exigencia interna del tema se acentúa, cuando el propio autor promete en el súbtítulo de la obra hacer un «ensayo crítico». Nadie negará que el tema de «Apariciones» es no sólo interesante, sino incluso apasionante. Una excelente ocasión para que el «ensayo crítico» que acomete el P. Staehlin, revelase sus buenas cualidades en este orden como las revela en otros.

Sin embargo, por lo que hemos dicho y por lo que en apartados siguientes se dirá, ya habrá adivinado el lector que la crítica, la buena crítica, no sobresale en esta obra. Para que no quede todo reducido a una impresión, creemos conveniente fijar un poco la atención del lector sobre este punto. No sería superfluo recordar aquí bastantes de las cosas dichas al tratar

del método del P. Staehlin, pero preferimos no volver a insistir sobre ellas por no alargarnos excesivamente y porque no escasean otros datos todavía inéditos.

Comencemos por una singular explicación de la obstinación del Papa Luna. «De Benedicto XIII, el último de los Papas de Avignon, refiere el dominico P. Nider que embarcó para España (en 1408), y, en un punto de la costa, el abad de un monasterio avisó a todos los vecinos que se preparasen para recibir al Papa. Esta predicción de un hecho inverosímil no provocó más que burlas. Pero un cambio en la dirección del viento hizo retroceder seis millas la nave en que viajaba el Papa, la cual se vió forzada a entrar en el puerto de aquel lugar. El Papa preguntó al abad cómo había conocido su llegada. Y éste le dijo que había leído aquella profecía en un libro. Al final de la tal profecía —que parecía cumplida en su primera parte de una manera tan inesperada— se afirmaba que el Papa vencería todas las oposiciones de sus contrarios, regresaría triunfalmente a Roma y gobernaría en paz a la Iglesia. Benedicto XIII se llenó de confianza al oír aquella profecía, y no se sometió jamás» (p. 56). Parece mentira que el apasionamiento llegue hasta admitir tales sinzarones, que rayan casi en lo ridículo.

Nadie sabrá tampoco por qué bajo el epígrafe *supuestas aprobaciones de la Iglesia,* se inserta un párrafo sobre la infalibilidad personal del Papa, para hablar precisamente de aquellos casos en que los Papas no usaron del carisma de infalibilidad y ni siquiera acertaron en la solución de ciertos problemas planteados. Así, por ejemplo, se habla de la condenación del Papa Formoso por Esteban VI, Sergio III y Juan X (p. 27); de los errores de Juan XXII sobre el momento en que las almas de los justos comienzan a ver a Dios (pp. 27-28); de la condenación de Galileo bajo los Papas Paulo V y Urbano VIII (pp. 28-29). ¡En un libro sobre apariciones!

El P. Staehlin quiere justificar su conducta en un párrafo que no tiene nada de afortunado. «Vamos a recordar —dice— tres casos, ocurridos en épocas distintas, que se hicieron universalmente célebres. En ellos intervinieron desacertadamente los Papas Esteban VI, Sergio III, Juan X, Juan XXII, Paulo V y Urbano VIII. Los tres casos son aleccionadores, porque en los tres engañan las apariencias. Parece que en cada uno hubo de-

cisión «ex cathedra» del magisterio infalible, y, sin embargo, la Iglesia nos enseña que en ninguno de los tres hubo tal decisión» (pp. 26-27). ¿Quién pensó jamás que en tales casos haya habido definición «ex cathedra»? ¿A qué recordar lo que ni viene a colación, ni interesa a nadie que busque informarse sobre apariciones? Si hubiese sido necesario exponer la diferencia que hay entre definición «ex cathedra» y otras decisiones del magisterio de la Iglesia, el P. Staehlin habría podido servirse de mil otros ejemplos positivos. En la doctrina que profesa el P. Staehlin acerca del valor de las intervenciones del Magisterio en materia de apariciones, no había ninguna necesidad de aquilatar el ámbito a que se extiende la infalibilidad pontificia, porque, según él, la Iglesia nunca emite juicio sobre el hecho maravilloso. «Las apariciones —dice el P. Staehlin— son, en realidad, fenómenos secundarios que no merecen la atención de las más altas autoridades doctrinales» (p. 30). Si no se emite juicio, ¿a quién se le ocurre que pueda haber juicio infalible?

Lo peor de todo tal vez no sea tratar a destiempo estos asuntos, sino la manera, casi diríamos intolerable, de hacerlo. El lector queda con un sentimiento de desconfianza hacia el Magisterio de la Iglesia que, siendo totalmente infundado en sí mismo, se presentará a lectores menos documentados como la actitud más normal y la única prudente ante los abusos y errores, de que se le informa. No diremos que el P. Staehlin intenta demoler, porque esto es ciertamente falso; pero, sin intentarlo, lo consigue, más de una vez por desgracia.

El caso de Galileo, que es precisamente el que más impresión puede causar, está prsentado en forma tal que resulta casi indignante. Cualquiera diría que el famoso sabio lo demostraba todo, que en sus teorías no había ningún error, que respondía siempre satisfactoriamente a las objeciones, que no se propasaba nunca a desplantes, cuando le era imposible triunfar por otros procedimientos.

Si con esto se consigue austar a ciertos indocumentados para que huyan de apariciones y revelaciones como del sumo mal. es una ganancia bien mísera, conseguida a expensas de otros valores más altos. Cualquier persona, no ya docta, sino simplemente sensata, tendrá un gesto de repugnancia para procedimientos tan poco serios en materias que exigen singular ponderación.

Pasemos a otro caso. Ahora es Santa Gema la que nos va a ocupar. El P. Staehlin, por el modo como se expresa, da sobradamente a entender que cuando un fenómeno extraordinario se «multiplica», es decir, cuando se repite a través de los tiempos con idénticos detalles, todo se reduce a un proceso de alucinación, por el cual la persona cree experimentar en sí lo que tan sólo oyó o leyó en otros. «Se presenta este caso cuando la persona vidente ha leído o al menos ha oído referir esa misma escena» (p. 110). No cabe duda que éste es un dato muy para tener en cuenta, cuando se ha de juzgar acerca de la realidad de una aparición. Pero, entre otras aplicaciones afortunadas, el P. Staehlin hace un poco feliz a Santa Gema. La Santa en varios de sus éxtasis, dirigiéndose al Señor, repite ideas e incluso frases que se hallan en las meditaciones del ps. Agustín, que ella leía con alguna frecuencia (cf. pp. 118-119). En un alarde de erudición el P. Staehlin se esfuerza por precisar las fechas en que Santa Gema recibió ejemplares de dicha obra y, mediante el procedimiento de dos columnas, demuestra que existen verdaderas y numerosas repeticiones (cf. pp. 119-120).

Todo este esfuerzo es bien inútil, a nuestro juicio, y casi se sonríe uno de ver tanto trabajo gastado en balde. Si fuese Dios quien, dirigiéndose al alma, utilizase sólo frases e ideas inspiradas en los libros que aquélla lee, sería para ponerse muy en guardia y habría un serio fundamento para pensar que las pretendidas locuciones divinas, no pasan de impresiones subjetivas de la misma alma, que ella inconscientemente pone en boca de Dios. Pero, ¿qué inconveniente puede haber en que el alma, sea en éxtasis, sea fuera de él, se dirija a Dios con los pensamientos y expresiones que le son más familiares? ¿Es que en él éxtasis el alma tiene que hablar como autómata? No sabemos por qué la lectura y asimilación de un libro pueda ser obstáculo a la espontaneidad. El P. Staehlin, sin embargo, lo tiene por demostrado. «Pasemos ahora —dice— al anunciado caso de Santo Gema Galgani, multiplicación ingenua en la que ella, en pleno éxtasis hablado, se dirige a Jesús al parecer en forma espontánea; pero, en ralidad, con palabras tomadas de un libro» (p. 118). ¿Qué decir entonces de aquellos éxtasis en que se repiten ideas y palabras del Evangelio? ¿Cómo demostrar que la repetición del Evangelio no anula la espontaneidad y la repetición de otro libro sí?

Al examinar algunos casos particulares, tendremos ocasión de completar ampliamente esta materia.

Cuando se repara en la severidad con que el P. Staehlin trata a ciertos historiadores de Lourdes (p. 103) y de Fátima (pp. 368-373), porque no dicen lo que él quiere o como él quiere, es imposible no advertir que con ello pone más de manifiesto sus propias deficiencias y gratuitamente suministra armas abundantes a un adversario que quiera poner en la crítica un acento personal.

(*Concluirá*).

Fr. Armando Bandera, O. P.

La teoría de la imputabilidad en el canon 2206

1.—INTRODUCCION

Es el canon 2206 uno de los más humanos del Código de la Iglesia. El Legislador eclesiástico que, es al mismo tiempo pastor, pondera subjetivamente en este lugar los móviles que arrastran a la oveja descarriada.

También la psicología criminal, según Mezger, «se dirige hacia la investigación de los procesos anímicos del delincuente, los cuales están en constante dependencia de los procesos corporales» (1).

Cuello Calón descubre también en la culpabilidad, cualquiera que sea la doctrina con que se intente fundamentarla, una relación psíquica de causalidad entre el agente y el hecho (2).

En efecto, la pasión involuntaria sombrea parcial o totalmente el diedro humano, cuerpo y alma, privando a la razón de la luz que tiene recibida de Dios.

La problemática de la imputabilidad, va, pues, ligada a ciertos postulados psicológicos que son las pasiones. Por eso, la penología canonística comienza por valorar el delito atendiendo al elemento subjetivo: «Las penas que se decreten deben

---

(1) Mezger, Edmundo: «Criminología», Madrid, Edit. Rev. D. Privado, 1953, p. 15. Traducción española por J. Rodríguez Muñoz.

(2) Cuello Calon, Eugenio: «Derecho Penal», Barcelona, Edit. Bosch, 1943, p. 312.

ser equitativamente proporcionadas al delito, teniendo en cuenta la *imputabilidad,* el escándalo y el daño (3).

El canon 2206 contempla tres hipótesis diferentes de la voluntad frente a las pasiones. La primera de todas, la así llamada «pasión voluntaria», es la requerida deliberadamente y, excitada, para mejor lograr su propósito. En este caso, la imputabilidad del sujeto aumenta desmesuradamente. Pasamos por alto su estudio para fijarnos mejor en las situaciones de la voluntad que el meritado canon contempla a continuación.

La segunda hipótesis es del todo diferente. En efecto, la pasión es involuntaria. No ha sido requerida. Es ella la que se ha anticipado. La imputabilidad, en este caso, dependerá del voltaje pasional, pudiendo dar lugar a la tercera hipótesis extrema, de la exclusión absoluta de la imputabilidad por ausencia de toda deliberación y consentimiento.

II. PRESUPUESTOS PSICOLOGICOS DEL CANON 2260

1. *Topografía de las pasiones.*

Las pasiones presuponen la fórmula aristotélica de la unión sustancial entre el alma y el cuerpo. Esta fórmula despeja, como veremos, no pocas incógnitas de la problemática de la imputabilidad. Ya el Apóstol nos advierte, que entre aquellos existen zonas de fricción. «Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne, pues uno y otro se oponen, de manera que no hagáis lo que queréis» (4).

a) Las pasiones, según Santo Tomás, causan «transmutaciones del órgano corporal» (5). Son manifestaciones del apetito sensitivo, que se bifurcan en dos direcciones, para desembocar en la apetencia o en la repulsión de sus objetivos (6).

Advertimos el momento de la aparición de las pasiones, mas, no nos es posible localizarlas o domiciliarlas.

b) «Si conociéramos, dice el P. Barbado, los órganos cere-

---

(3) Canon 2218.
(4) Epístola a los Gálatas, Cap. V, vers. 17.
(5) In II Ethic. Lec. 5 y en otros lugares.
(6) I-II, q. 23, a. 1, c.

brales, la comprobación experimental sería bastante fácil, pero, por desgracia, nos es desconocida la localización de las facultades sensitivas internas, y por lo tanto, sólo podemos proceder de una manera bastante insegura. No sabemos localizar *los centros de proyección*» (7).

López Ibor confirma esto mismo: «No podemos decir que la emoción está ahí, que la vida afectiva está ahí» (8).

Sin embargo, Santo Tomás asegura que «el apetito sensitivo está más cerca del entendimiento y de la voluntad que lo están los miembros exteriores» (9).

El sentir atañe al compuesto humano, alma y cuerpo, y hasta tal punto, que aquella no alcanzaría nunca su perfección específica sin la dependencia objetiva del cuerpo.

El nivel psíquico, afirma el P. Barbado «es tanto más elevado cuanto más desarrollados están los órganos internos. Es una paráfrasis formulada por Santo Tomás que, a mayor cantidad relativa de cerebro, corresponden operaciones superiores más perfectas» (10).

Sin embargo, el ilustre escritor dominico, después de referir una estadística, según la cual «al gran talento acompaña un gran cerebro, no se puede deducir, que toda cabeza grande, o todo cerebro muy pesado son señales infalibles de elevado ingenio, pues algunos idiotas poseían cerebros mayores que los de los sabios» (11). En efecto, en el cerebro de Anatole France, según el Doctor S. Montis, después de verificada la autopsia, el peso encefálico era inferior al tamaño medio. Esta era también la opinión del propio Mogiljanski, tanto en lo referente al peso, como a las circunvoluciones de Broca. Asegura Montis que hay algo más en los procesos psíquicos y más complicado, que no lo explica la materia cerebral (12).

Nicola Pende denuncia el elemento espiritual. «El cual no

---

(7) Barbado, P. M., O. P.: «Estudios de Psicología Experimental», Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1946, p. 321.

(8) Lopez Ibor, J. J.: «Lecciones de Psicología médica», Madrid, 1952, página 190.

(9) I-II, q. 24, a. 1, c. «Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam nembra exteriora».

(10) Barbado, P. M., O. P., o. c., p. 320.

(11) Barbado, P. M., O. P., o. c., p. 314.

(12) Dr. Montis, S.: El «cerebro de un antropólogo Nicola Michellvic

parece estar sujeto a las leyes de la herencia biológica, ni a las determinantes de lo materia corpórea, ni del espacio ni del tiempo» (13).

2. *Pasión involuntaria y desequilibrio espiritual.*

a) Los psicólogos modernos, dice el P. Ubeda, «restringen el término pasión, limitándolo para significar, solamente, aquellas inclinaciones y tendencias que, rompen el equilibrio de la vida psíquica, es un fenómeno de desorganización de la vida afectiva bajo el influjo de determinados factores mentales y fisiológicos» (14).

Los mismos psicólogos, según el profesor Vallejo Nágera, hacen incompatibles la razón y la pasión, como si fuera ésta una disposición apetitiva anormal (15).

Los estóicos también juzgaron como malas a las pasiones, y es que nunca acertaron aquellos a definir la verdadera naturaleza del hombre.

¿Qué haría el alma sin el auxilio de la vida sensitiva? Las pasiones bien dirigidas completan la expansión del espíritu.

El hombre, añade Santo Tomás, deliberadamente requiere el influjo de alguna pasión para obrar más prontamente (16).

También sabemos que son poderosos auxiliares del alma para los más encumbrados vuelos de la santidad.

b) Pero el estudio del canon 2206 nos obliga a considerar el aspecto peyorativo de las pasiones involuntarias, como antes hemos dicho. Estas causan el desequilibrio parcial y aún total de las facultades del espíritu.

No debemos, sin embargo, confundir los estados pasionales, aunque a veces se parezcan con las psicopatías que acusan el deficiente desarrollo de la personalidad psíquica global, sobre

---

Mogiljanski (1871-1933)» (En Gaceta Sanitaria), Barcelona-Madrid, IV, (1914), núm. 14.

(13) Pende, Nicola: «El arte más difícil: formar hombres», (en Gaceta Sanitaria), año III, núm. 8, 1953.

(14) Ubeda, M., O. P.: «Introducción a las Pasiones» (en la Suma Teológica bilingüe), B. A. C., año 1954, tomo IV, p. 579.

(15) Vallejo Nagera, A.: «Tratado de Psiquiatría», Edit. Salvat, S. S., Barcelona-Buenos Aires, 1944, p. 162.

(16) I-II, q. 24, a. 4, ad 1.

todo, añade Vallejo Nágera, «en las esferas afectivas, juntamente con el insuficiente desenvolvimiento de las inhibiciones de los impulsos volitivos» (17). Entre los once casos clínicos refiere el «del psicópata impulsivo, sujeto frecuentemente presa de la angustia y excitaciones conducentes a los actos impulsivos incoercibles. El sujeto comprende perfectamente sus actos criminales e insensatos, pero no puede inhibir el impulso irresistible que le domina» (18).

3. *Doctrina de Santo Tomás.*

Interesa a nuestro breve comentario ponderar algunas expresiones maravillosas del Angélico Doctor que sirven de base a la verdadera dogmática jurídico-penal de la imputabilidad motivada por las pasiones.

En los Códigos modernos encontraremos la doctrina aplicada del Santo como una conquista de nuestros días.

a) Nos referimos, en primer lugar, al impacto que acusa el paciente por el estallido de la pasión involuntaria. Este impacto puede producir la parálisis total de la razón, como si ésta no existiera, *y acontece a los que, a causa de la ira vehemente, o por la concupiscencia, se vuelven locos, y ocurre también por cualquiera otra perturbación corporal, pudiendo decir de los mismos que intelectualmente considerados son comparables a los seres inferiores: animalibus brutis* (19).

Santo Tomás advierte que esta *parálisis de la razón puede ser transitoria,* como también la forma luctuosa de la acción

---

(17) VALLEJO NAGERA, A.: o. c., p. 1172-1173.

(18) VALLEJO NAGENA, A.: o. c., Cfr. 11892-1199.

(19) I-II, q. 10, a. 1: «Respondeo dicendum quod, sicut supra (q. 9, a. 2), dictum est, passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto: in quantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem iudicat aliquid esse conveniens et bonum, *quod extra passionem existens non iudicaret.* Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit, uno modo, sic quod *totaliter ratio ligatur,* ita quod homo usum rationis non habet: sic contingit in his qui *propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt,* sicut et propter aliquam *perturbacionem corporalem*; huiusmodi autem passiones non sine transmutatione corporali accidunt. *Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis,* quae ex necessitate sequuntur impetum passionis: in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens, *nec voluntatis*».

del sujeto *bajo el impulso de la pasión,* cuyo influjo le hace ver las cosas de muy diversa manera que lo haría en otras circunstancias (20).

Descubrimos en las anteriores palabras de Santo Tomás la circunstancia eximente de responsabilidad criminal admitida en los Códigos modernos como lo hace el nuestro expresamente, cuando dice: «*el enajenado* y el que se halla en situación de *trastorno mental transitorio,* a no ser que éste haya sido buscado de propósito para delinquir».

El oscurecimiento de la razón, asegura Santo Tomás, que es otras veces incompleto. Queda una luz crepuscular, «*aliquid rationis*», que la pasión involuntaria no ha podido apagar. La descarga de la pasión ha producido arrebato y obcecación en el paciente. El Santo Doctor no exime en este caso totalmente de responsabilidad, pues la voluntad permanece en pie, aunque tambaleándose; pero estamos ante una circunstancia atenuante de responsabilidad criminal como aprecia el número 8 del artículo 9 de nuestro Código.

b) De muy diferente manera se expresa el Angélico Doctor ante la hipótesis de la pasión voluntaria, requerida expresamente por el delincuente para su colaboración. Estamos ante una conducta dolorosa contemplada por el canon 2206 de que ya hemos hecho mérito, anteriormente, pero que de propósito hemos dejado fuera del marco de este estudio.

El Santo considera aumentada la culpabilidad del delincuente que, ha procurado la complicidad de la así llamada *pasión consiguiente* para el logro de su propósito criminal (21).

Graciano tipifica esta conducta vituperable cuando dice: «el que por odio, premeditación o codicia, matare a un judío,

---

(20) I-II, q. 77, a. 1: «*Impeditur enim iudicium et aprehensio rationis propter vehementem et inordinatam aprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae: ut patet in amentibus.* Manifestum est autem quod passione appetitus sensitivi sequitur imaginationis aprehensio, et iudicium aestimativae: sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. *Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur*».

(21) I-II, q. 73, a. 6 ad 2 in fine. «Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia est maius peccatum: insurgit enim interdum maior concupiscentiae motus ex hoc quod voluntas ineffrenate tendit in suum obiectum».

o pagano: como quiera que son imagen de Dios, y, con este hecho, desaparece la esperanza de su conversión, ayunará cuarenta días a pan y agua» (22).

4. *La pasión involuntaria disminuye y excluye la imputabilidad.*

a) El Derecho Romano exigía para la imputabilidad el dolor, animus, nequitia, sponte, etc., para diferenciar esta conducta del caso fortuito. Más tardíamente aparecerá la culpa como una omisión de la debida diligencia.

Michiels, resumiendo la doctrina de los Decretalistas, afirma que ningún hecho externo, y, socialmente dañoso, puede imputarse a su autor, como delito, si al mismo tiempo, no se le imputa también como pecado. En los siglos XVI y XVII la teoría de la imputabilidad alcanza mayor desenvolvimiento con los comentarios de la doctrina tomista (23).

El Código de Derecho Canónico descubre también en el delito la violación externa y moralmente imputable de una ley (canon 2195).

Los escritores alemanes acostumbran tratar los temas de la imputabilidad y la culpabilidad como sinónimos.

b) Jiménez de Asúa, «da vida propia a la imputabilidad, como requisito del crimen, a fin de poder ilustrar mejor la base de la culpabilidad» (24).

La imputabilidad, «afirma la existencia de una relación de causalidad psíquica entre el delito y la persona: la personalidad resulta de la imputabilidad, puesto que es responsable el que tiene capacidad para sufrir las consecuencias del delito» (25).

Este es, desde luego, el concepto clásico de la imputabilidad, basada en el libre albedrío, el cual deja perplejo a Jiménez de Asúa, cuando exclama, después de referir la definición tan ajustada del P. Montes: «Pero al llegar a este punto surge el pro-

---

(22) D. L, 40.

(23) Cfr. MICHIELS, Gommarus, O. F. M., Cap.: «De Delictis et Poenis», Universitas Catholica, Lublin-Polonia, 1934, p. 168.

(24) JIMENEZ DE ASUA, L.: «La Ley y el delito», Edit. Andrés Bello, Caracas, 1945, p. 410.

(25) JIMENEZ DE ASUA, L., o. c., p. 410.

blema metafísico: se trata de saber si la voluntad humana es libre o determinada» (26).

Con gran falta de lógica se pronuncia después en los siguientes términos: «*Repudiamos el aspecto teológico de la imputabilidad moral, pero reconocemos su índole psicológica*» (27).

c) De muy diferente manera se expresa, el que fué nuestro querido Maestro en la Universidad de Valencia, Profesor Rodríguez Muñoz a quien tantas veces oimos decir que la dogmática jurídico-penal del Libro V del Código de Derecho Canónico era muy superior, en algunos aspectos, a la de otros Códigos modernos y entre ellos el nuestro.

El canon 2199 denuncia las causas de la imputabilidad cuando dice: «La imputabilidad del delito depende del dolo del delinquente o de la culpa del mismo, en ignorar la ley o en omitir la diligencia debida» (28). Ahora bien.

«Quebrantada externamente la ley, hay presunción de dolo en el fuero externo, mientras no se demuestre lo contrario» (29). Luego la mera relación causal, sin contenido moral, no prejuzga más que una imputabilidad física.

Roberti infiere, pues, «la consecuencia de que cuando disminuye la imputabilidad moral, hasta el punto de no existir el pecado, la imputabilidad se verá entonces libre de cualquier clase de penas, a tenor del canon 2218, párrafo 2.°» (30).

La sombra de las pasiones influye en el claroscuro de las conductas humanas. Por eso la imputabilidad jurídica supone siempre, «in sensu canónico», la imputabilidad moral y, por ende, la imputabilidad psicológica. No podemos ser de ninguna manera deterministas. Tampoco cree nadie en las aberraciones positivistas acerca del delito natural, expuesto por Lombroso en aquél famoso libro, cuya lectura ofende a los ojos (31).

---

(26) Jimenez de Asua, L., o. c., p. 411.

(27) Jimenez de Asua, L., o. c., p. 411.

(28) Miguelez Alonso Cabreros: «Cod. de Derecho Canónico, Madrid, B. A. C., 1954, p. 788.

(29) Miguelez Alonso Cabreros, o. c., p. 789.

(30) Roberti, F.: «De Delictis et poenis», Apud custodiam librariam, P. I. Utriusque Iuris, Romae, núm. 75.

(31) Lombroso, Cesare: «L'Uomo delinquente», Torino, 1889, Vol. I. Delinquiente-nato e pazzo morale, p. 2. Cfr. «Fuerza irresistible», p. 619. Y «Sobre las religiones de los delinquentes», p. 434-441.

Hace años que, el P. Gemelli rectificó el positivismo lombrosiano negando la existencia del tipo «criminal nato». Si la delincuencia no es el término necesario de la degeneración, si la delincuencia no es tampoco la única determinante de la degeneración, nosotros debemos buscar en otra parte las causas. Aquí termina la tarea del médico y comienza la del psicólogo, el cual aportaría hechos psicológicos, y el sociólogo, el cual completará esta labor con hechos sociales, elementos éticos y elementos individuales» (32). Esto explica la curva ascendente de criminalidad en el ciclo aparentemente determinista... *del sábado, domingo, lunes...*

d) El estado pasional disminuye y en ocasiones excluye toda imputabilidad. Podemos afirmar esto sin necesidad de ser deterministas. La Etica y la Psicología explican las claudicaciones de la voluntad libre, lo mismo que la Teología hace mérito de los exitos de la misma, pese a las heridas naturales todavía sin restañar, del pecado original.

Carmignani, «estimando en su debido punto este complejo, considera la pasión y la embriaguez con poder bastante para derribar en ocasiones a la razón de su puesto de mando, remitiendo entonces estas conductas al examen de la Policía prejudicial, o a la Magistratura económica administrativa» (33).

Dugald-Stewart, citado por Alimena, aclara esta doctrina con una iluminada metáfora cuando dice «que la razón es la vela, pero la pasión es el céfiro». Esto justifica, según el penalista italiano, la opinión común que descubre en todo delito una cierta influencia pasional, que no siempre excusa, pues lo contrario sería pronunciarse a favor de la impunidad más absoluta» (34).

Alimena no matiza en este lugar, como sería nuestro deseo, pues pasa por alto la circunstancia atenuante de responsabilidad, advertida por el legislador, en la pasión involuntaria.

---

(32) Gemelli, A.: «Dottrine moderne della delinquenza», Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1908, p. 144.

(33) Carmignani, J.: «Iuris criminalis elementa», Vol. I, Pisis, 1922, página 267.

(34) Alimena, B.: «La Premeditazione», Fratelli Boca, Torino 1887, página 117.

Para Alimena la pasión es algo más «que el zéfiro, ma è un turbine che rende inutile la vela e travolge la nave» (35).

Por eso añade «Cuando hablo del *impulso de pasión* quiero referirme al impulso *che scusa,* y cuya violencia define con las siguientes palabras de Hood «pensiero violento, tiránico, che assogeta tutti gli altri como suoi schiavi» (36).

Carmelutti especifica «entre los estados psíquicos, *che vengono subito in mente,* los estados pasionales, los cuales favorecen, *de modo assai notevole,* la comisión del delito. La ley no solamente encuentra en los mismos una disminución de la responsabilidad, sino que, por razones evidentes de conveniencia técnico legislativa, *la esclude con una expresa disposizione* (37).

En otro lugar haciendo mérito del hallazgo intuitivo de San Agustín que califica a la *mala voluntad,* no voluntad efficiente *sino deficiente,* quiere completar el pensamiento agustiniano diciendo que si la mala voluntad no es eficiente sino deficiente, la mala voluntad «non è volontà, sibbène deficenzia di volontà» (38).

Riccio, a propósito de la teoría de la inadmisibilidad de la responsabilidad objetiva en el derecho penal, defendida por Binding, Janka, Rocco, Bataglini, Maggiore, Cavallo, dice, refiriéndose a éste último, «que ha sabido recoger el quid psicológico necessario... En efecto, toda acción, que no sea un *puro atto* impulsivo ed irreflesso, è preceduta de una decisione, che é la adhesione ad un fine, así que la acción en la pretendida responsabilidad objetiva del Código de Rocco debe ser consciente y voluntaria sin poder faltar en la misma el momento decisivo» (39).

e) Ya Santo Tomás, muchos siglos antes, ponderando, en determinados casos, la rebeldía de la pasión concupiscente, la considera capaz de enloquecer al hombre (40).

---

(35) ALIMENA, B.: o. c., p. 117.

(36) ALIMENA, B.: o. c., p. 118.

(37) CARNELUTTI, F.: «Teoria generale del reato», Cedam, Padova, 1933, número 63.

(38) CARNELUTTI, G.: «La persona umana e il delito», Edit. Azienda Libraria, Roma, 1945, p. 19.

(39) RICCIO, S.: «I Deliti aggravanti dall'Evento», Editrice Dott Eugenio Jovene, Napoli, 1934, p. 214.

(40) SANTO TOMAS, II-II, q. 150, a. 4 ad 3.

Suárez comentando al Santo, dice de la voluntad que «No obra *modo humano,* cuando es empujada por la concupiscencia antecedente, sino de una manera brutal, *modo quasi brutali* (41). Y, si bien es verdad que, en otros casos la concupiscencia disminuye, nada más, el dominio de la voluntad, en otros, en cambio, la pasión libidinosa y la irascible arrastran al hombre a cierta locura...» (42).

El médico Zachia, cuyos estudios de medicina legal tanto favor hicieron al derecho antiguo, afirmaba «que la ira no solamente se rebela contra la razón, sino que la sacude hasta el extremo de que, el hombre desbordado por la ira pierde el dominio de la razón. La ira desemeja a los hombres, para convertirlos en otra cosa» (43).

El P. Blat dice, acertadamente, que en tales supuestos «quedan excluídas las fuentes de donde mana la imputabilidad del delito» (44).

El P. Creusen, muy humano también, y, a propósito de la conocida Decretal X. V. 39, 3, excusa de la pena de excomunión en el caso de que el agresor, justamente indignado, se exceda, porque no está en sus cabales al cometer el acto delictivo (45).

Claro está que, como dice muy bien el Profesor Giménez Fernández, siguiendo a Ruibal «El apasionamiento, oscurecimiento momentáneo por la pasión de las facultades deliberativas, jamás es presumible, pues corre a cargo del delincuente que, la alega, probar que sea antecedente e independiente de la deliberación y de la libertad» (46). Y todavía más, porque el estado pasional involuntario de que hace mérito el canon 2206 en el caso de ira, para que ésta disminuya o excluya la imputabilidad, ha de estar justificado, digámoslo así, por otros he-

---

(41) Suarez, F.: «Theol Cursus Completus», Tomo XI, Parisiis, 1839 páginas 98-99.

(42) Suarez, F.: o. c., id. ibid.

(43) Zachiae, P.: «Quaest. Med. Legal», Lugduni, 1661, Tomo I, Lib. II, Q. VI, p. 125, núm. 33-34.

(44) Blat, R. A.: «Comm. Cod. Iur. Can.». Edit. Ferravi, Romae, 1924. Lib. V. p. 26.

(45) Creusen, I., S. J.: «Epitome Jur. Can.», Mechiliniae, Romae, 1936, Tom. II, p. 227.

(46) Gimenez, F.: «Instituciones jurídicas en la Iglesia Católica», Edit. S. A. E. T. A., Madrid, 1942, Tomo II, 360.

chos improcedentes que naturalmente causen indignación. No sería, pues, bastante cualquier motivo fútil.

f) La Jurisprudencia de nuestro Tribunal Supremo declara que «es un estado de imputabilidad disminuída, el producido por *móviles poderosos capaces* de producir arrebato u obcecación de un modo natural (S. 16 Febrero de 1935). Pero los móviles o estímulos además de ser poderosos, han de ser legítimos (S. 17 de Abril de 1906 y 19 de Noviembre de 1930).

La causa de arrebato ha de ser reciente o inmediata (S. 19 de Octubre de 1934 y 5 de Diciembre de 1934), pero, si el móvil del delito fué una humillación grande y la afrenta no la suprime el tiempo transcurrido de un año (S. 19 de Enero de 1983).

Esta circunstancia que «responde a la benevolencia que merece un estado pasional justo, en frase muy exacta del que fué nuestro querido Maestro en la cátedra de Madrid, Sr. Sánchez Tejerina, aunque se ha dicho por la Jurisprudencia que la causa del arrebato debe ser inmediata o, al menos, próxima, cabe psicológicamente este estado pasional durante días, semanas y aún meses» (47).

La última sentencia, antes citada corrobora esta apreciación. También es de este sentir, Alimena, cuando advierte, que no deben ser juzgados de la misma manera el delincuente doloso y el delincuente pasional, cuando éste, impedido por algún obstáculo demora el acto que está pronto a realizar (48).

Cerramos el comentario a este epígrafe con aquellas palabras tan ajustadas de Santo Tomás: «Solamente es imputable al agente, cuando está en su poder y tiene dominio sobre el acto que ejecuta» (49). Por consiguiente, cuando esto no ocurra, porque la voluntad se siente invadida por la marejada de la pasión, de modo inesperado, habrá que pensar en la disminución o exclusión de la imputabilidad por el naufragio sufrido.

---

(47) Sanchez Tejerina, I.: «Código Penal anotado», Editorial Reus, Madrid, 1948, p. 35.

(48) Alimena, B.: o. c., p. 118.

(49) I-II, Q.: a. 1. c.

III. LA PASION INVOLUNTARIA DEL CANON 2206 Y LA LLAMADA FUERZA IRRESISTIBLE

1. *La dogmática penal moderna.*

a) Para Ferri cuando la fuerza irresistible no es de origen externo, como la coacción «è un stato de animo di straordinaria emozione (50).

En esclarecimiento de su tesis recuerda el penalista italiano cómo el tribunal de Milán absolvió a un capitán del ejército, inculpado de homicidio por haberse batido en duelo, matando al amante de su mujer, que había tenido la osadía de enviarle unas fotografías que, confirmaban las infidelidades de su consorte.

Ferri denuncia que los jueces togados tuvieron que recurrir en este caso a la mentira piadosa «menzogna pietosa», del artículo 46 del código penal italiano para absolver al reo «¿Qué otra cosa habían de hacer en justicia, sino admitir la *fuerza irresistible* que el artículo 46 intenta en cambio excluir?» (51).

El mencionado artículo tiene la siguiente redacción «No es punible aquel, que, en el momento en el cual ha cometido el hecho, se hallaba en tal estado de enfermedad mental, capaz de quitarle la conciencia o la libertad de los propios actos» (52).

b) Nuestro código penal califica de eximente a la fuerza irresistible en el número 9 del artículo 8, «El que obra violentado por una fuerza irresistible».

Pero el Profesor Sánchez Tejerina interpreta nuestro texto legal refiriéndolo a «una fuerza exterior al agente, de carácter físico o material al agente, y que por la forma y condiciones resulta irresistible, anulando la libertad del sujeto. Son rechazables, por lo tanto, todas aquellas interpretaciones que confunden la fuerza exterior con la obcecación, el arrebato, o cualesquieras otros impulsos de tipo interior» (53).

---

(50) FERRI, E.: «Principii di Diritto Criminale», Torino, 1928, p. 498.

(51) FERRI, E.: o. c., p. 498.

(52) I Cinque Codici e Leggi connese A. Gorlini Editore, Milano, 1929. Lib. I, p. 13.

(53) SANCHEZ TEJERINA, I.: o. c., p. 23.

En el mismo sentido se pronuncia la Jurisprudencia de nuestro Tribunal Supremo cuando declara que no consiste la fuerza irresistible en el ímpetu o arrebato del agente, sino en la fuerza extraña que viene de tercero. (S. 17 de marzo de 1903). Ni tampoco de los impulsos de orden moral. (S. de 3 de marzo de 1905, etc.).

Consideramos más perfecta la redacción de esta circunstancia eximente en el código de derecho canónico, pues en el párrafo 1 del canon 2205 se dice, «*La fuerza física que quita toda posibilidad de obrar, excluye totalmente el delito*».

c) El legislador eclesiástico ha tenido buen cuidado, como vemos, en calificar *la fuerza física,* obviando así las interpretaciones contrarias al verdadero sentido de la fuerza irresistible a que ha dado pie el texto un poco vago del número 9 del artículo 8 de nuestro código penal.

La imputabilidad derivada de las pasiones involuntarias obedece a otros presupuestos psicológicos y éticos, cuya importancia discrimina el canon 2206, objeto de este estudio.

IV. LA IMPUTABILIDAD SEGUN EL CANON 2.206 Y LA SISTEMATICA DEL CODIGO PENAL ESPAÑOL

1. *Apreciaciones idénticas desde distintos ángulos.*

a) Creo podemos encajar la problemática de la imputabilidad según el canon 2206 dentro de la sistemática de nuestro código penal. Convienen indudablemente en lo fundamental y convendrían también en la estructuración de sus proyectos, si nuestra sistemática estuviese al nivel de la canónica en este caso particular. El canon 2206 revela una raigambre psicológica y técnico jurídica muy superior al artículo 9 de nuestro cuerpo legal cuando en su número 8, no encuentra más que la atenuante de responsabilidad criminal, viéndonos precisados a recurrir en caso de exclusión total, al artículo 8, número 1, por considerar el supuesto reo como enajenado, o en situación de trastorno mental transitorio.

El canon 2206 atribuye poder bastante, según los casos, a la pasión involuntaria para disminuir y *aún eximir totalmente* la responsabilidad.

En efecto, la pasión que Sto. Tomás califica *de viciosa* y su-

perabundante, refiriéndose a la ira desencadenada, puede ser causa de inimputabilidad criminal (54). La conducta del iracundo es semejante a la del loco. «*Extra mentem est,* decía Zachia, fallando entonces el freno de la razón, y por consiguiente si, en este caso, el marido mata al amante de su mujer, sorprendido en adulterio, le excusa la ira» (55).

Nuestro Fuero Real había dispuesto de manera tajante «Todo home que matare a sabiendas, muera, por ello, salvo si matare a su enemigo..., o si lo fallare en su casa yaciendo con su mujer, doquier que le fallare, o si lo fallare en su casa yaciendo con su fija o con su hermana, o si le fallare llevando muger forzada para yacer con ella, o que ha yacido con ella, etc.» (56).

Para exculpar al homicida será necesario probar el estado pasional involuntario del mismo al cometer el delito con arreglo al canon 2206, y si verdaderamente la pasión precedió impidiendo toda deliberación de la mente y todo consentimiento de la voluntad.

Conocido es también el artículo 426 de nuestro Código Penal que dice así: «El marido que sorprendiendo en adulterio a su mujer, matare en el acto a los adúlteros o a alguno de ellos, o les causare cualquiera de las lesiones graves, será castigado con la pena de destierro.

Si les produjere lesiones de otra clase, quedará exento de pena».

Sin entrar en la discusión de este *privilegio* de excusa absolutoria a favor *exclusivamente del marido,* por caer fuera del marco de este estudio, no es raro invocar en semejantes casos a favor del reo, más que su estado pasional involuntario que reportaría la atenuante del número 8, del art. 9, de nuestro Código Penal, hacer mérito de la eximente del trastorno mental transitorio comtemplado en el número 1 del artículo 8 del citado cuerpo legal.

b) El Código Canónico, para el estado pasional involuntario y, para el trastorno mental transitorio, pese a su semejanza, como vimos al comentar los presupuestos psicológicos de

---

(54) Santo Tomas, II-II, p. 127, a. 1, c.

(55) Zacchia, P.: «Quaestiones médico-legales», Lugduni, 1661, p. 124.

(56) Martinez Alcubilla, M.: «Códigos antiguos de España», Madrid, 1885, pp. 140-141, Lib. IV, tit. XVII, ley 1.

la imputabilidad, según la doctrina de Santo Tomás, dedica para el primero el ya tantas veces citado canon 2206, y para el segundo el canon 2201, párrafo 1. En efecto, se trata de supuestos distintos. Este último declara que «son incapaces de delito los que *en el momento de obrar,* carecen del uso de su razón». Es un caso claro que pertenece al estudio de la psiquiatría, exactamente lo mismo que aquel otro del que «se halla en situación de trastorno mental transitorio», según el número 1.° del artículo 8.°.

Pero lo anterior, no impide, dice Monseñor Miguélez, «que en algunos casos (refiriéndose al canon 2201, párrafo 1), les sea imputable el acto delictivo, o por ser virtualmente voluntario, o por haberse ellos privado adrede del uso de su razón para más fácilmente delinquir» (57).

La anterior advertencia, que, el legislador eclesiástico supone en el párrafo 1, del canon 2206, se especifica, sin embargo, en el párrafo 3 del citado canon, a propósito de la embriaguez, quizá por ser más probable.

No obstante, preferimos la redacción de esta circunstancia eximente del trastorno mental transitorio, tal como aparece en el número 1 del artículo 8 del Código Penal Español en donde se añade: «A no ser que éste haya sido buscado de propósito para delinquir» (58).

Nos abstenemos de ponderar la importancia que para la problemática de la imputabilidad tienen los estados anormales de las psicopatías. Baste recordar la cifra impresionante proporcionada por el profesor Rondelli, «que ha aumentado de tal manera el número de enfermos distónicos, disfóricos, cuyos trastornos se deben a una falta de adaptación, *que en nuestro hospital han llegado a ocupar una tercera parte del número total de las visitas ambulatorias*» (59).

c) Resumiendo: Es clara la coincidencia entre ambas sistemáticas, la canónica y la de nuestro Código Penal, en apreciar

---

(57) Miguelez Alonso, Cabreros: «Código de Derecho Canónico», Madrid, B. A. C., 1954, canon 2201, párrafo 1.º, p. 789.

(58) Código Penal Español de 23 de diciembre de 1944, Editorial Reus, 1948, art. VIII, núm. 1.

(59) Rondelli, V.: «El síndrome del Angel caído» (en Gaceta Sanitaria), Año IV, núm. 12, p. 16.

la circunstancia atenuante de la imputabilidad en las conductas motivadas por un estado pasional involuntario; pero, debemos advertir que es más perfecta técnicamente la primera y, de mayor alcance en su canon 2206 que la segunda en el número 8 del art. 9. En efecto, aquélla va más lejos, hasta pronunciarse por la eximente total de la imputabilidad, cuando la pasión precede e impide toda deliberación de la mente y todo consentimiento de la voluntad.

Es más completa la coincidencia, cuando ambas sistemáticas se resuelven a favor de la eximente total de la imputabilidad expresándose en los siguientes términos: «Por ser incapaces de delito los que en el momento de obrar carecen del uso de la razón, canon 2201, párrafo 1.°, y «al que se halla en situación de trastorno mental transitorio, a no ser que éste haya sido buscado de propósito para delinquir» (Art. 8, núm. 1).

También las dos sistemáticas adoptan el método psiquiátrico, cuando se refieren al trastorno mental: siguiendo en cambio el método psicológico-ético para mejor apreciar la imputablidad de los estados pasionales involuntarios.

Al profesor Sánchez Tejerina le parece bien «la fórmula psiquiátrica despojada de tecnicismo para hacerla clara e inteligible la circunstancia eximente del trastorno mental transitorio» (60). Así es también la fórmula del párrafo 1 del canon 2201, «los que en el momento de obrar carecen de uso de la razón.

El Profesor Rodríguez Muñoz observa que «el Código de 1932, vuelve de nuevo al método biológico puro al decir en el número 1.° del artículo 8.°: El enajenado y el que se halle en situación de trastorno mental transitorio», et. (61). El Código modificado de 1944, actualmente vigente, ha reconocido esta eximente adoptando el citado texto legal.

---

(60) Sanchez Tejerina, I.: «Derecho Penal Español», Editorial Reus, Madrid, 1942, tomo I, p. 256.

(61) Rodriguez Muñoz, J. A.: «Tratado de Derecho Penal», de Edmundo Mezger, Edit. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, tomo II, p. 65, nota.

CONCLUSION

1. La teoría de la imputabilidad en el canon 2206 es perfecta dentro de la dogmática jurídico penal.

2. Los presupuestos psicológicos y éticos del canon 2206 proporcionan a la técnica jurídica el criterio calificador de las conductas debidas a un estado pasional involuntario, y contrarias a la norma.

3. No deben confundirse, pese a su semejanza, los estados pasionales agudos con los estados psicopáticos y menos aún con la llamada fuerza irresistible. La sistemática canonista, en consecuencia, atribuye a distintas causas la eximente de responsabilidad (Cánones 2206, párrafo 1, 2205, párrafo 1).

4. La teoría de la imputabilidad en el canon 2206, es más técnica por su alcance y redacción que la del artículo 9, número 8 de nuestro Código Penal.

5. El canon 2206, estimando todo el valor relevante del elemento subjetivo de delito, orilla sin embargo, las exageraciones de la escuela positivista y remedia el abandono de la escuela liberal hacia el delincuente.

6. La educación de las pasiones, por el desarrollo espiritual, rebajará la curva de la criminalidad en el ciclo, aparentemente, determinista... del sábado, domingo, lunes...

Esto significa, trabajar en el arte más difícil de todos, que en frase de Pende: «Es el de formar hombres».

Fr. Vicente Montserrat, O. P.
Profesor de Derecho Canónico en la la Facultad Pontificia del Angélicum.

NOTAS CRITICAS

La filosofía de Ortega y Gasset [1]

Estamos de enhorabuena en la filosofía española, porque a Ortega le ha salido un crítico como él se merecía. Existen ya numerosas obras sobre Ortega, con intentos de valorar su pensamiento. Unas pertenecen al grupo de pensadores que siguen a Ortega como maestro, otras le juzgan desde la Escolástica. Pero no existía aún la obra que llegara a penetrar a fondo en el pensamiento filosófico de Ortega, lo redujera a sistema, y en consecuencia pronunciara un juicio valorativo. El P. Santiago M. Ramírez ha escogido esta tarea para sí y la ha realizado magistralmente. En los círculos filosóficos y culturales españoles la noticia de la aparición de este libro del P. Ramírez se trasmite como un verdadero acontecimiento. Las cosas de Ortega siguen poniendo los ánimos en tensión. El nombre del P. Ramírez merece mucho respeto. Las obras suyas que han ido apareciendo se lo han merecido justamente. Es el maestro indiscutible de muchas cosas en nuestros días. El libro que reseñamos es *interesante* por ser suyo y por tratarse de la filosofía de Ortega. Tenemos a Ramírez y a Ortega frente a frente. Es el encuentro de dos maestros, de dos filosofías. El análisis de esta obra postula que veamos primero el intento del autor, luego el desarrollo, y por fin el juicio que nos merece.

---

(1) Santiago Ramirez, O. P., *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona. Herder, 1958. 474 páginas.

No se trata en este libro de toda la obra orteguiana. Ortega fué un gran ensayista, y por ello ha dedicado su atención a temas muy dispersos. No es posible poner orden en la selva de su obra. El P. Ramírez se ha ceñido a un solo aspecto, el originario y esencial. Ha buscado en Ortega las ideas filosóficas fundamentales. Queda a un lado su ideario político. Trasciende todo el legado literario. No se atiende a lo que es accidental en su obra. Allá se quedan preteridas las fuentecitas de Nuremberg, lo mismo que los ladridos que de pronto se oyen en un prólogo de Ortega. Ramírez ha comenzado por leer a Ortega, lo ha vuelto a leer, ha reiterado reposadamente la lectura de las Obras Completas, y después ha elegido la ideas fundamentales y ha trabajado en ponerlas en orden. Esta labor es difícil aún para una mente avisada y cavilosa. Ortega se escapa de las manos. «Suele revestir sus ideas con tales imágenes y metáforas, que las hacen con frecuencia vaporosas, evanescentes y huidizas, como nubecillas agitadas por el viento» (p. 13). El P. Ramírez esperó en vano la aparición de la prometida *Aurora de la razón vital,* para cerciorarse bien de que había captado el pensamiento central de Ortega. Su libro estaba escrito en la mayor parte antes de la muerte de Ortega. Lo ha detenido un poco más en espera de que la pasión cediera su imperio a la verdad en el ánimo de los lectores. Las ideas centrales de Ortega no se han recogido de la exposición de ninguno de sus discípulos, por muy aventajados que se estimen, ni de las obras de sus críticos, si bien todo lo escrito acerca de Ortega es conocido por Ramírez, sino directamente de las obras publicadas hasta ahora. En prensa ya este libro, apareció la obra póstuma de Ortega «*El hombre y la gente*». En notas se advierte aquello que tiene especial interés en esta obra póstuma en relación con el pensamiento anterior de Ortega. Para lograr su intento, el P. Ramírez debía no omitir nada esencial, y exponer con fidelidad el pensamiento de Ortega. Ardua empresa que requería una lectura muy atenta. Una vez en posesión del núcleo de la filosofía orteguiana, ya se puede iniciar la discusión y pronunciar el juicio. El P. Ramírez ha querido habérselas con el Ortega filósofo. Nada menos, ni nada más.

Consta el libro de dos partes, en las que este intento se despliega. En la primera se exponen las principales ideas filosóficas de Ortega, primero por vía analítica y luego por vía sin-

tética. En esta primera parte, Ramírez logra plena objetividad. Deja la palabra a Ortega y las frases que él añade sólo sirven de conexión entre los diferentes párrafos. Desde la página 13 a la 179 estamos inmersos en la obra orteguiana. Ramírez le ha señalado el temario, y se ha sentado también a escuchar. La selección de los textos se ha hecho cuidadosamente, sin atender al orden cronológico, buscando el orden en la marcha de las ideas. Ya no interesa saber si tal idea orteguiana se le ocurrió el año 1913, o el 1925, como saber la importancia que la idea tiene en la filosofía de Ortega. «La lectura íntegra de sus *Obras Completas* nos ha persuadido de que Ortega posee desde el principio una trayectoria filosófica sustancialmente uniforme y homogénea, salvo pequeños y accidentales retoques» (p. 16). Ortega intentó una reforma radical de toda la filosofía. Así lo anunció una y otra vez desde el principio. En oposición a las filosofías existentes hace brotar la suya propia. Zubiri piensa que la filosofía de Ortega brotó de la melancolía y el mal humor. Se lo producían «por un lado el yo absoluto del idealismo, y por otro el imperio tiránico de la razón científica, sobre todo en su forma físico-matemática (X. Zubiri, *Ortega*, ABC, 19 de octubre de 1955, p. 35). Le encantaba molestar a la geometría. Y cuando la reacción es violenta se va de extremo a extremo, sin detenerse en el justo medio. La reforma orteguiana se situó en el extremo opuesto al racionalismo. Ramírez sigue paso a paso la evolución de la reforma orteguiana, en las bases fundamentales de la filosofía. La noción de ser se cambia en la vida actual y concreta de cada uno; la noción de hombre se hace su misma vida, el yo es «una mera pretensión de ser»; y por ello el pensamiento filosófico de Ortega se resume en la fórmula «yo soy yo y mi circunstancia». Cambia la noción de pensamiento y razón, se armonizan la razón y la vida, y por ello el sistema de Ortega puede llamarse *raciovitalismo*; la verdad viene a ser la coincidencia del hombre consigo mismo. La filosofía debe dedicarse a encontrar esa realidad radical que es la vida. La reforma llega a la metafísica, a la lógica, a la ética y la teodicea. Desde ahí se enjuicia la filosofía cristiana, como traición al verdadero cristianismo, y se proclama el laicismo radical.

Todo esto que aquí apenas va insinuado en la obra del P. Ramírez está ampliamente expuesto desde las dos vertientes, ana-

lítica y sintética que se complementan. Después de leer esta exposición, Ortega nos parece más claro y consecuente. Creemos tener en las manos la prometida *Aurora de la razón vital,* que nos iba a dar las líneas centrales del pensamiento orteguiano. Ramírez se ha acercado a Ortega «con simpatía para lograr comprender objetivamente sus principales ideas filosóficas». Un discípulo suyo no lo hubiera hecho con más fidelidad. Leemos ahora la exposición de J. Marías sobre *Ortega y su filosofía de la razón vital,* al final de su *Historia de la Filosofía,* la comparamos con estas 25 páginas en que Ramírez hace la síntesis del pensamiento central de Ortega (pp. 155-179) y encontramos que Ramírez ha superado al mejor orteguiano. Ha realizado un descubrimiento: el sistema de la filosofía orteguiana. Allá en el fondo hay unos hilos invisibles, corrientes ideológicas que se postulan, que arrancan de un pensamiento central y se extienden a través de la obra orteguiana como el alma de la misma. Quizá el mismo Ortega ignoraba esta trama. Posiblemente él no hubiera sido capaz de darla tan clara y contundente. Ramírez, habituado a seguir el orden lógico de las ideas hasta sus últimas consecuencias, buen discípulo de Santo Tomás, ha logrado en esta primera parte la exposición más cabal del pensamiento orteguiano. Ahí está ordenado todo lo que tiene de verdadera filosofía. El lector se dará cuenta, si conoce a Ortega, que lo que ha sido preterido, o se reduce a esto expuesto, o es de un orden accidental o extrafilosófico.

La segunda parte contiene *la valoración de las ideas filosóficas de Ortega.* Es la parte más extensa. Comprende desde la página 181 a la página 447. «Conocidas ya las principales ideas filosóficas orteguianas, nos vamos a permitir someterlas a un exámen crítico benévolo y lo más objetivo posible» (p. 181). En ello sigue el consejo y el ejemplo del mismo Ortega. La valoración se hace desde dos puntos de vista: «desde el punto de vista puramente filosófico y desde el punto de vista de la fe y de la teología católica». Ortega es llamado a exámen. Ramírez le juzga primero como filósofo, luego como filósofo cristiano. Esta es la parte de más valor del libro y la más necesaria para saber a qué atenerse en relación con el pensamiento orteguiano. El orden en la refutación es el mismo que se ha seguido en la exposición. Todavía al principio de cada capítulo Ramírez recoge de nuevo el pensamiento de Ortega tal

cual antes ha sido expuesto. Quiere refutar verdaderamente a Ortega, no azotar el viento. Ahora es cuando se produce el *encuentro* a que aludíamos al principio. Tiene todo el dramatismo de un combate cuerpo a cuerpo, si bien la refutación es siempre serena, luminosa, objetiva, sin mezcla de pasión. Se busca la verdad. Y la vemos surgir a través de la discusión. No podemos detenernos en narrar detalladamente la marcha de esta valoración. Recogemos sólo los puntos principales.

Ortega ha sustituído el ser, base de la filosofía, por la vida de cada cual en su forma más concreta y existencial. Ortega cree haber encontrado antes que nadie en esta idea la solución al problema de la filosofía, superando la oposición de realistas y de idealistas. Defiende, contra sus críticos, que la encontró antes que Heidegger, y que Dilthey. Ramírez sitúa la verdad este hallazgo —«de interés filosófico bastante secundario»— en el medio: «ni Ortega es tan original como él piensa, ni es tan plagiario o deudor a los demás como opinan algunos de sus críticos» (p. 196). Pero lo cierto es que esta idea central en Ortega, que nace para superar el realismo e idealismo, comienza por desconocer lo que son estos sistemas. No hace de ellos un retrato «sino una deformación caricaturesca». Para Ortega todo el realismo está representado en Parménides, y todo el idealismo en Hegel o, si se quiere, en Husserl» (p. 197). Eso es desconocer o querer desconocer todas las filosofías realistas, la de Platón por ejemplo, y sobre todo la de Aristóteles y los escolásticos. Y lo mismo ocurre con los idealismos. Son muy distintos el de Hegel y el de Kant, el de Descartes y el de Berkeley. Ortega habrá refutado a Parménides y a Husserl, pero no a Aristóteles, ni a Santo Tomás, que habían refutado a Parménides y a los idealistas mucho antes que Ortega. Pero lo más grave —continúa Ramírez— «es que la vida humana en su continuo forcejeo y perpetuo hacerse, tal como la concibe y describe Ortega, no es precisamente el hecho de los hechos ni la realidad radical u originaria, es decir, el ser o el ente sobre el que versa la filosofía auténtica» (p. 203). Sería una vida consciente y deliberada. Y en ese caso no sería radical, porque ya supone algo sobre que recae. Ortega mismo no sabe en concreto qué es esta realidad radical, y la define con una serie de contradicciones inadmisibles. «Resulta pues según esto, que la vida humana —mi vida— es al mismo tiempo la primera y la última

realidad, la más evidente y la más oculta, la más conocida y la más ignorada, la más fácil y la más difícil de percibir, la más problemática y la más indubitable de las realidades. En suma un círculo cuadrado, una contradicción *in terminis*» (p. 209). Y para colmo, no resuelve la antinomia clásica, de sujeto-objeto, para lo cual fué propuesta. Por tanto «el genial hallazgo de Ortega es una pura ilusión de la fantasía, y su solución al problema fundamental y secular de la filosofía un mero juego de palabras» (p. 210).

Tal es el fundamento. Lo que sobre él se construye tiene la misma endeblez ósea y estructural. Y de ahí arranca la filosofía orteguiana. Su ideal del hombre es consecuente con la idea de la vida. El hombre no es animal racional, sino que el hombre es su vida. Ramírez descubre afirmaciones contradictorias en Ortega al decirnos lo que es el hombre, y le prueba cómo los motivos en que se funda para no admitir la definición del hombre como animal racional, con sus implicaciones de sustancia y naturaleza, son de lo más antifilosófico, inexacto, superficial y anodino (p. 213). Ortega se opone a Descartes que hace del hombre un ángel. Muy bien. Pero eso no le da derecho para hacer del hombre un bruto, que es un error mucho peor que el cartesiano. Ortega no ha entendido la noción de *racional* aplicada al hombre, tal como la entienden Aristóteles y los escolásticos. Ramírez se lo expone ampliamente siguiendo a Santo Tomás (p. 227-38). A continuación se somete a juicio la idea del yo y la fórmula central de la filosofía orteguiana, que son derivadas de la noción de hombre. Ha de tenerse en cuenta el juicio que merece a Ramírez la fórmula orteguiana «*Yo soy yo y mi circunstancia*». «El *yo* es el puro *mismo*, su circunstancia es el puro *otro*... Según esto la fórmula «yo soy yo y mi circunstancia», equivale puntualmente a esta otra: «yo soy yo y el puro otro». Y como el puro otro es lo que no es el yo, y el yo es lo que es él mismo, resulta esta otra fórmula equivalente: el yo es lo que es él y lo que no es él; o sea, yo soy lo que soy y lo que no soy; o también, yo soy el que soy y el que no soy. Pura tautología, que, además de no decir nada, no merecía los esfuerzos del filósofo madrileño para dar con ella...» (p. 249-250).

La reforma del intelecto y razón humanas hecha por Ortega está apoyada en su refutación del racionalismo cartesia-

no. Pero ha desconocido que el entendimiento humano tiene dos funciones, es especulativo y es práctico, y que la vida es acción y es contemplación. Ortega «ha truncado y desorbitado las cosas, por desconocer el sano y equilibrado intelectualismo y vitalismo integral de Santo Tomás de Aquino. El intelecto, el pensamiento, el conocimiento y la cultura han quedado decapitadas por la espada orteguiana, al recortarles su función primordial, que es la noética o cognoscitiva» (p. 264).

El valor por tanto de *raciovitalismo* es el de sus bases. La razón aquí no es más que un nombre. Es arrastrada por la vida. Es la razón de la sinrazón. Acerca de la idea orteguiana de verdad (pp. 267-298) que viene a ser la vida conforme a sí misma, el diálogo de este libro nos descubre las raíces de tal doctrina. Ortega, como tantas otras veces ha partido de la noción cartesiana de verdad, y ha confundido el *pensamiento*, con la *idea*, o con el entendimiento. Ramírez vuelve por los fueros de la definición clásica de verdad como *adaequatio rei et intellectus*. Las páginas que dedica a examinar la *adecuación*, llevado de la mano de los textos tomistas, son de gran penetración filosófica. «En la posición de Ortega no queda más que el nombre de verdad. El fondo es puro error» (p. 298).

Reformado el intelecto y la razón debía en consecuencia reformar la misma filosofía y cada una de sus partes. Ya no será obra de la razón que conoce las causas, sino que será vital, original, personal, problemática, como la vida misma; un sistema de acciones vivientes, como pueden serlo los puñetazos, sólo que los puñetazos de la filosofía se llaman ideas. De este modo, a juicio de Ramírez la filosofía se convertiría en «mera listeza y pura marrullería..., en apoteosis de la cuquería». (p. 303). *La lógica* vital no merece a Ramírez un juicio más favorable. Además de tener bases tan endebles, está falta de seriedad científica. Desconoce el valor de los principios de contradicción, de identidad, y de tercero excluído, cuyo perenne valor muestra Ramírez paladinamente. Coincide con la posición de Heráclito y Cratilo, vieja ya de siglos y refutada suficientemente. De ahí que su *perspectivismo* «carece en absoluto de fundamento» (p. 330), y no es más que una traducción del relativismo universal de Protágoras. La lógica orteguiana queda reducida a «la lógica de la austucia, la lógica de los vividores» (p. 341). Ocurre algo semejante con la metafísica. Y esto es aún más grave. «La

filosofía de Ortega carece en realidad de metafísica» (p. 351). Todo lo que él propone como tal no es sino «un vulgar humanismo morboso» (p. 351). Su teodicea es una teodicea sin Dios (p. 352-353). Su ética merece el nombre de *cinismo* (p. 360), y queda reducida a «una ética animalesca de tipo zoológico» (p. 361). Desconoce la filosofía cristiana, y por tanto su juicio acerca de ella carece de valor (p. 362-264).

Al llegar al final de esta primera etapa valorativa una conclusión se impone. Ramírez distingue dos partes en la obra filosófica de Ortega: una negativa, y otra constructiva. Ortega es primero crítico de las posiciones no conformes con la suya, de las que le producen «el mal humor». Este aspecto exige de Ortega una comprensión de los sistemas que refuta y luego una crítica de los mismos. La comprensión orteguiana es muy deficiente. Desconoce muchos sistemas, o los deforma conscientemente. Todas las posiciones las reduce a dos extremas y antagónicas, lo cual no está de acuerdo con la realidad. Este defecto de información repercute en su crítica. Esta es válida contra el racionalismo o el vitalismo, pero totalmente inoperante en relación con la filosofía tomista por ejemplo. «Ortega conoce poco y mal la religión y la filosofía cristiana. Sus censuras se resienten de ese fallo» (p. 366). La parte constructiva de su propia filosofía es aún más deficiente. Se alza sobre fútiles fundamentos. Es falsa su idea de la vida, y no menos la de razón. Y aunque estuviese fundado, Ortega no lo prueba, ni lo justifica. Ramírez puede concluir esta parte con las siguientes graves palabras: «La filosofía de Ortega como consta por todo lo dicho en los capítulos anteriores, es netamente falsa e infundada en sí misma y en todas sus partes sustanciales» (p. 368). El balance ha resultado negativo, y el juicio debe conformarse con esta triste realidad. Más triste aún, al comprobar que Ortega es filósofo, como Ramírez afirma reiteradamente, «un hombre de grandes posibilidades filosóficas».

El juicio valorativo acerca de la filosofía orteguiana puede perfeccionarse desde el punto de vista de la fe y la teología católica. Ramírez dedica una sección segunda en esta segunda parte a la valoración. ¿Podrá ser admitida por los católicos esta filosofía orteguiana? Siguiendo el mismo orden en la exposición y valoración, Ramírez recoge fallos aún mayores en la filosofía orteguiana. La noción de vida como fin en sí misma, la ne-

gación de vida en Dios, el afirmar que la vida eterna «*es un delicioso cuadrado redondo*», es incompatible con la fe. Las pruebas de ello, tomadas de los lugares teológicos, se aducen con profusión. No menos se opone a la fe católica la idea orteguiana del hombre, como mero viviente, que no es racional, que no tiene naturaleza, ni es sustancia. Ello repugna al dogma de la Encarnación, según el cual Jesucristo es una sola persona con dos y en dos naturalezas. Por la fe también conocemos que el hombre se compone de cuerpo y alma, que Cristo tiene dos naturaleza o sustancias, que se da la transubstanciación, que el hombre es racional, que en su origen, no procede del animal, sino de Dios, que los bienes eternos deben ser preferidos a los temporales (p. 380-408). La doctrina de Ortega acerca de la verdad, coincide con la del modernista Le Roy, y está expresamente condenada por San Pío X en la encíclica *Pascendi*. Ortega tenía grandes simpatías por los modernistas. La lógica y la metafísica que él propone, según las cuales nada hay fijo e inmutable, también se alzan contra la doctrina católica que defiende la imutabilidad de las verdades de la fe, y las expresa en palabras humanas sin deformación ni falsificación alguna. Más incompatible, aún, si cabe, resulta la teodicea orteguiana con la fe católica, por ser una teodicea sin Dios. El Dios de Ortega no vive, es un Dios inmanente al hombre, que se está haciendo, es un Dios laico, etc. «Coincide en el fondo con el Dios de Renán» (p. 421). Su ética, sin fines, ni preceptos, no es compatible con la ética cristiana que ordena guardar los mandamientos, y se centra en el mandamiento del amor. Su laicismo, que proclama que se ha de vivir para la vida, que la religión es inútil y estéril, que todo lo que da la religión lo da la cultura más enérgicamente, es la contradicción de la religión cristiana.

Otra conclusión, que reafirma la anterior, se desprende de esta valoración desde la verdad sobrenatural: «las ideas fundamentales de la filosofía orteguiana son incompatibles con la fe y la moral del catolicismo. Esa oposición es unas veces formal y explícita, y otras implícita y equivalente, pero siempre real. No hay manera de librar de esa mancha la filosofía de Ortega, tal como aparece en sus escritos hasta ahora publicados» (p. 442).

Por tanto, es cierto que Ortega es peligroso, que «su lectura,

hecha sin discreción y sin cautela por personas no suficientemente preparadas en filosofía y en teología, es sumamente peligrosa y nociva... En realidad es tanto más peligroso cuanto menos lo parece. Una lectura superficial no descubre todo el veneno que allí se oculta, y que es mucho... De ese modo la intoxicación viene sin darse cuenta» (p. 442).

«De donde resulta esta conclusión, que todo filósofo —si es católico— debe tener muy en cuenta, no sólo como católico, sino también como filósofo: la filosofía de Ortega, en sus líneas fundamentales es una filosofía falsa. Porque una filosofía contraria a la fe católica no solamente es falsa en relación con dicha fe, sino también en sí misma, en su propia esfera filosófica. Y la razón es porque toda verdad viene de Dios, que no puede contradecirse ni negarse a sí mismo» (p. 444).

Y el libro concluye con estas palabras: «No se pueden poner en manos inexpertas las obras de Ortega y Gasset, ni tampoco exponer sus doctrinas fundamentales sin el correspondiente correctivo» (p. 447).

El valor del libro viene realzado para su utilización por los índices que le acompañan: onomástico, orteguiano que sigue la cronología de las Obras de Ortega, tomista, ideológico. En éste se resume el libro en torno a 12 palabras. Ellas compendian el pensamiento de Ortega, cuyas frases más salientes se recogen con referencia a las páginas en que están expuestas. Y a continuación viene el enjuiciamiento de las mismas según se ha hecho a lo largo del libro. En ocho deliciosas páginas se encierra todo el sabor del libro (pp. 466-474). La sobrecubierta del libro, debida a Will Faber, está muy lograda. Sobre fondo negro destaca la cabeza del pensador español, sostenida por una mano musculosa. Frente a su mirada penetrante, y sobre fondo verde se lee un nombre esperanzador: Santiago Ramírez. Y en la parte inferior en rosa, verde y blanco, el título del libro: *La filosofía de Ortega y Gasset*. Herder. La impresión del libro muy cuidada y de muy agradable lectura. Consonancia de lo externo con el libro mismo.

Digamos ahora una palabra sobre él. Urge decir que es un libro *serio*. Se ha centrado en los problemas, radicales de la filosofía. Tiene el peso de la objetividad. No se ha escrito para una lectura fácil y amena. Ramírez intenta captar bien el pensamiento de Ortega, y por ello vuelve insistentemente sobre el

mismo. Puede decirse que Ortega en este libro está expuesto cuatro veces: la primera por vía analítica, la segunda por vía sintética, la tercera para juzgarlo desde la filosofía, la cuarta para valorarlo desde la fe. Es ciertamente un libro sobre Ortega.

Es, además, un libro lleno de *claridad*. Se comprenden con una simple reflexión las líneas generales, sus dos partes de exposición y valoración, subdivididas a su vez en otras dos secciones cada una. Encontramos esa claridad en la exposición del pensamiento orteguiano, y sobre todo en su refutación. Leyendo a Ortega nos quedábamos siempre con fluctuaciones. Lo veíamos en perpetuo zig-zag. Y ello nos traía la confusión. La claridad de las ideas es patente en la valoración. La filosofía sana distingue las cosas por su nombre. Para el amigo Ortega todos los respetos, pero para la filosofía orteguiana un justo juicio. Ramírez trata siempre a Ortega con delicadeza, respetuosamente. «No quisiéramos tener para su persona y para su memoria más que palabras de elogio y de consideración» (p. 11). «Ortega revela tener un talento filosófico de primer orden... Pocos hombres se han percatado y han sentido tan hondamente como él el problema filosófico del momento actual. Vibra y hace vibrar al lector» (p. 365). Le da una superioridad manifiesta sobre Dilthey, y una claridad muy por encima de la de Heidegger en la exposición de su pensamiento. Reconoce sus magníficas dotes literarias, el esplendor de sus brillantes imágenes. A la verdad Ortega es un filósofo. Pero de este libro claro se desprende también, para todo lector, el valor de la filosofía orteguiana. Ortega es un «filósofo sin filosofía» (p. 353). Se ha entretenido en tejer «encajes y adornos acidentales» (p. 368). Ha dejado soslayados o mal resueltos los problemas fundamentales de la filosofía. A Ortega le ha ocurrido muchas veces aquello de que él acusaba a sus lectores: resbalaba sobre sus propias imágenes. Cuando perseguía la ruta mental de alguno de aquellos sus pájaros interiores, la fantasía se lo ocultaba entre nubecillas vaporosas. Ramírez insinúa reiteradamente que Ortega hace retórica, que tiene alma de sofista, que a veces no hay en él más que pura verborrea, «ganas de hacer frases, no de hacer filosofía» (p. 243). Esta claridad para juzgar a Ortega desde la filosofía y desde la fe hacía mucha falta. Reinaba gran confusión entre los lectores, entre los críticos. Ya en adelante no puede darse. Los católicos tendrán que elegir entre su

fe y la filosofía orteguiana, si la quieren seguir defendiendo tal como él la dejó expuesta. Los educadores sabrán a qué atenerse al poner las Obras de Ortega en las manos de los jóvenes. Los filósofos tienen una crítica llena de ponderación, y una refutación digna de Ortega. Ramírez ha descubierto la actitud orteguiana que daña toda su filosofía. Actitud inicial de oposición a un racionalismo y a un vitalismo deformados. *Parvus error in principio magnus est in fine.* La claridad de este libro llega en el momento oportuno para disipar muchas dudas y confusiones. Bienvenido sea..

Por esto mismo es un libro *sereno* que trae la guerra. Se respira en sus páginas tranquilidad y firmeza. No hay pasión al escribir. En esto ha sido muy distinto de Ortega cuando escribió algunas páginas sobre el tomismo. Lo definió sin haberlo leído, lo sentenció y aún despreció sin conocerlo. Dió palos al viento. Su actitud para con el tomismo estaba llamada a producir indignación y revancha. Ramírez en cambio, le ha superado en la polémica. Ha empleado armas mejores: un conocimiento profundo, y una discusión ponderada. Su libro no puede ser ignorado en adelante. Por ello decimos que trae la guerra, aludiendo a la polvareda que este libro sereno ha de levantar. A unos levantará el polvo de sus prejuicios, a otros les hará reflexionar más hondamente acerca de su maestro. Todo esto es agitar las mentes, ponerlas en tensión, contribuir por la inquietud a la verdadera filosofía. ¡Ojalá que en la polémica que encienda no tengan parte las pasiones, ni los apasionamientos, como no la han tenido en la hora de escribirlo! La serenidad que respira el libro, le ha permitido *construir* filosofía. Su crítica orteguiana le lleva a fundamentar y a difundir una vez más la filosofía perenne, siempre actual.

Desde los pilares en que apoya el libro, seriedad, claridad, serenidad, podemos enjuiciar ahora lo mucho que se escribió a raíz de la muerte de Ortega. Pero mejor será no recordarlo. Podemos sobre todo volver a leer a Ortega. Es lástima que este libro, llamado a tener buenos lectores, no haya sido leído también por el mismo Ortega. Le hubiera sacudido como un huracán entrando por su casa. Y le hubiera hecho bien. Libros así se requieren con urgencia en la filosofía actual.

Fr. A. Lobato, O. P.

La edición bilingüe de la Suma Teológica, obra de actualidad *

La edición bilingüe —latín y castellano— de la *Suma* aquiniana, que en un principio pareció obra de tarda realización por su gran envergadura tanto de volumen como de profundidad, va acercándose rápidamente al remate. Quizá llegue a ser, entre las numerosas y análogas empresas que sobre el mismo texto se han emprendido en otras naciones, la que más rápidamente llegue a la meta. Si en la reseña de los tomos anteriores (cf. «La Ciencia Tomista», 82 (1955), 510-512), advertíamos que el ritmo lento de los primeros volúmenes se había roto para dar paso a un ritmo más acelerado de aparición, hoy se puede corroborar aquella impresión, pues a la hora de escribir esta nota sobre cuatro tomos nuevos, ya están en la calle dos más y en prensa otro al menos.

La buena acogida que el público está dispensando a la edición y la laboriosidad y competencia con que un equipo de profesores dominicos realiza las versiones y los comentarios

---

* Santo Tomas de Aquino: *Suma Teológica.* Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr., Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P., Obispo de Salamanca. Tomo VI: *Tratado de la Ley en general.* Versión e introducciones del Padre Fr. Carlos Soria; *Tratado de la Ley Antigua.* Versión e introducciones del Padre Fr. Alberto Colunga; *Tratado de la Gracia.* Versión por el Padre Fr. Juan José Ungidos, introducciones y notas del Padre Fr. Francisco Pérez Muñiz. Madrid, 1955. XV-923 pp. Tomo VIII: *Tratado de la Prudencia.* Introducciones del R. P. Mtro., Fr. Santiago Ramírez; *Tratado de la Justicia.* Versión, introducciones y apéndice por el Padre Fr. Teófilo Urdánoz. Madrid, 1956. XIV-779 pp. Tomo IX: *Tratado de la Religión, Tratado de las Virtudes sociales, Tratado de la Fortaleza.* Versión bajo la dirección del Padre Fr. Teófilo Urdánoz, Introducciones y apéndices por el Padre Fr. Pedro Lumbreras. Madrid, 1955. XX-906 pp. Tomo XV: *Tratado del Orden.* Versión e introducciones del Padre Fr. Armando Bandera; *Tratado del Matrimonio.* Versión e introducciones del Padre Fr. Sabino Alonso Morán. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956. XV-645 pp.

encuentran en la B. A. C., una prontitud admirable para poner, mediante la rápida entrega, a unos y otros en contacto, de tal forma que apenas hay tiempo para terminar de leer un tomo cuando ya está otro a la vista. La edición abarcará al menos 16 volúmenes, con cerca de 15.000 páginas de lectura integrada por el texto genuino de Santo Tomás, por la versión y por las introducciones. El texto latino es el de la edición leonina, con lo que se manualiza en beneficio del estudioso la paciente tarea de la comisión de sabios depuradores de manuscritos y ediciones aquinianas, que ya han editado 16 gigantescos volúmenes críticos de las obras del Doctor Angélico. La B. A. C., por consiguiente, nos ofrece en esta edición el texto más genuino de la *Suma*; las versiones castellanas, que antes se colocaban en páginas distintas (tres primeros volúmenes) ahora vienen ya a doble columna, con lo que hay más armonía y más funcionalidad; en estos cuatro posteriores tomos se indica quiénes han llevado a cabo la traducción, excepto en el *Tratado de la Prudencia,* del tomo VIII, que ciertamente no ha sido ejecutada por el P. Ramírez; en el tomo IX, que comprende diversos tratados, se advierte que la versión ha sido dirigida por el P. Urdánoz. En los demás tratados ha sido el mismo comentador el que ha hecho la traducción del texto de Santo Tomás, salvo excepciones que se constatan. En los primeros volúmenes la traducción corría a cargo del P. Suárez, maestro consumado en la fidelidad y en el aticismo; pero el ritmo de trabajo de los comentadores ha desbordado sus posibilidades y el equipo optó por esta solución más expeditiva. En general la traducción del pensamiento y de la letra de la *Suma* es buena; los traductores conocen el latín medieval y están acostumbrados a desentrañar fórmulas escolásticas de difícil trasposición a los idiomas modernos. Estas cualidades son las fundamentales, relegando a un segundo orden la elegancia y la fluidez de la versión y aminorando los posibles e inevitables latinismos que se escapan, máxime si se tiene en cuenta que no se trata de una obra de literatura preciosista, sino de una obra de una densidad pasmosa de ideas y fórmulas. También, al ser distintas personas las que hacen las traducciones, puede advertirse cierta desigualdad de estilo, atemperado por la continuidad del pensamiento aquiniano. Detalles a los que no hay que conceder demasiado valor, ya que la mayoría de los lec-

tores de la *Suma* saben latín y la versión no pasará de un simple instrumento de ayuda.

Lo importante en esta edición no es la traducción, sino los comentarios, las introducciones y los apéndices que rodean, como un devoto y bello cortejo, el texto mismo de Santo Tomás.

En el lote de hoy nos llegan una serie de tratados teológicos de máxima trascendencia: los que analizan los principios extrínsecos de los actos humanos —ley y gracia—; los que se refieren a las cuatro virtudes cardinales con todas sus ramificaciones potenciales, subjetivas e integrales (excepción hecha de la virtud de la templanza, cuyo tratado se incluyó en el tomo X); y los que corresponden a los dos Sacramentos *sociales*: Orden y Matrimonio. Con relación a la *Suma*: Tomo VI (*I-II*, 90-108: (tratado de la ley en general y en especial); *I-II*, 109-114 (tratado de la gracia); Tomo VIII: *II-II*, 47-56 (tratado de la prudencia); *II-II*, 57-79 (tratado de la justicia); Tomo IX: *II-II*, 80-100 (tratado de la religión); *II-II*, 101-122 (tratado de las virtudes sociales); *II-II*, 123-140 (tratado de la fortaleza); Tomo XV: *Supl.* 34-40 (tratado del Orden), y *Supl.* 41-68 (tratado del matrimonio). En total, más de 150 cuestiones sobre un novenario de tratados teológicos dogmáticos y morales.

Las introducciones ponen de relieve el significado de cada una de estas partes en la teología, las ilustran con referencias a la doctrina del magisterio de la Iglesia y a las opiniones de teólogos de otras escuelas, las hacen asequibles a quienes necesitan un poco de ayuda para penetrar en las profundidades cimeras del pensamiento aquiniano, las ambientan histórica y doctrinalmente.

El P. Soria, en su *Introducción al tratado de la Ley*, encuadra la genial visión tomista de la ley en la arquitectura de la *Suma* como poderoso auxiliar del hombre en cuanto «imagen operativa» o dinámica de Dios, al que los actos humanos tienden por una especie de «gravedad» trascendente, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. El problema de la *ley* se nos presenta bien esclarecido, con sus interferencias y contrastes, en una breve introducción, que termina con preciosas indicaciones de bibliografía (pp. 13-15); los comentarios a las cuestiones están delimitados por la mayor o menor importancia del tema, que halla el punto de arranque en la magistral q. 90, ampliamente comentada (pp. 16-34), y luego se ramifi-

ca hacia otros aspectos, como la división y propiedades de la ley (qq. 91-92), se detiene en la consideración de la ley increada —ley eterna— y de la ley participada o creada —ley natural— (qq. 93-94), para terminar el tratado de la ley en general con el análisis de las leyes positivas humanas: naturaleza (q. 95), fuerza e historicidad (qq. 96-97). Los comentarios a la cuestión de la «ley eterna» (pp. 77-88) y a la cuestión de la «ley natural» (pp. 104-124) son extensos y logrados, mientras que la introducción a las qq. 95-97 es única (pp. 142-162) y menos explícita; nos hubiese gustado ver expuesta con más detención la doctrina del art. 4 de la q. 95 por ser el lugar donde los célebres tratados «De jure» engarzan la doctrina del «derecho de gentes»; de todas maneras, el P. Soria lo indica, aunque quizá demasiado esquemáticamente para la polvareda que en torno a él ha existido entre los comentaristas más destacados, no sólo antiguos sino también modernos.

A continuación el P. Colunga da la versión y las introducciones al «tratado de la ley antigua» (qq. 98-108). En la «escuela» este tratado se pasa muy de corrida, porque el tiempo disponible lo gasta la consideración de las cuestiones precedentes fundamentalísimas. Por eso es una sorpresa agradable leer despacito estas limpias, luminosas páginas de teología bíblica, auténtica teología bíblica, con que el P. Colunga nos introduce a las numerosas cuestiones que el Doctor Angélico dedicó a la «Ley Antigua», o del Viejo Testamento. La introducción al tratado (pp. 205-224) es sencillamente estupenda, sobre todo por la visión que nos da de la codificación de la «ley antigua» y de las interpretaciones de que es susceptible tanto con relación a otros códigos orientales —extrabíblicos— como la exégesis que de la misma hicieron los profetas, el Salvador, los apóstoles y los Santos Padres. Santo Tomás recoge toda esa tradición y así incluye la ley mosaica entre la ley eterna y la ley evangélica, tratándola con la amplitud que exigía la misma extensión de la ley y su historia en la Iglesia. Las introducciones especiales a cada cuestión enfocan con recto sentido exegético y teológico los famosos y numerosos preceptos de la «ley antigua», principalmente los del «decálogo».

En el mismo tomo va el tratado de la gracia, que es una de las síntesis más maravillosamente logradas del Doctor Angélico. Comprende sólo seis cuestiones (*I-II*, 109-114). La versión

es del P. Ungidos; los comentarios e introducciones, del P. Muñiz, profesor del «Angelicum». Sus glosas a las sustantivas cuestiones de Santo Tomás llamarán, sin duda alguna, la atención de los teólogos. Año tras año explica este excepcional maestro cursos monográficos en su cátedra romana sobre la gracia. Podía haber publicado ya «su» tratado, pero, mientras éste llega, aquí hay un anticipo. La introducción general es concisa, brevísima: apenas cuatro páginas (581-584) para fijar dónde debe ir, dentro del esquema de una suma teológica, la consideración de la gracia divina. Santo Tomás se desembarazó del esquema de las *Sentencias,* que hacían fluctuar la colocación: bien al hablar de la creación y elevación del hombre al orden sobrenatural, bien al tratar de los sacramentos, «causadores de la gracia». Muchos modernos, quizá movidos por razones metodológicas —extrínsecas, pues— sitúan el tratado como un «apéndice» al *De Verbo Incarnato,* ya que nuestra gracia es una participación de la gracia capital de Cristo (cf. *Io.* 1, 16). Inconveniente grave: la primera distribución es desmembradora, fragmentada; la segunda, relativa, pues no toda gracia divina es gracia de Cristo, como la que tuvieron los primeros padres antes de pecar. Es la causalidad final, no la eficiente, la que debe ofrecer el punto de enfoque, del tratado de la gracia divina en la teología.

Gracia y moral estrechan sus vínculos, supuesto que ésta considera los actos humanos en orden al fin sobrenatural y aquélla es el principio raíz de esos mismos actos sobrenaturales o sobrenaturalizados. La situación del tratado de la divina gracia en los modernos manuales es un tanto forzada. El P. Muñiz en esa escueta introducción establece el por qué del tratado en la moral y añade una explicación apresurada del concepto nominal y vulgar de la gracia. Quizá el lector deseara más. Pero no sabe aún que el P. Muñiz le va a dar más de lo que desea.

En efecto, la bibliografía (pp. 585-600) descubre ya la labor ordenadora del investigador: más de 500 fichas de libros y artículos sobre los diversos aspectos de la gracia han sido catalogadas. La introducción a la cuestión 109 —«de la necesidad de la gracia»— constituye por sí sola un verdadero tratado (pp. 600-669); muy denso es también el comentario a la q. 110 —«de la naturaleza o esencia de la gracia»— (pp. 701-734);

pero todavía despertará mayor interés la clara, sistemática exposición que hace el P. Muñiz de la q. 111, —«de la división de la gracia»— (pp. 746-781). Toda una serie de problemas y soluciones en torno a la gracia suficiente, a la gracia eficaz, etc., vuelven a ser puestos sobre el tapete como en otras épocas de la escolástica, demostrando que no han pasado de moda, y que siguen inquietando. Podrán o no discutírsele al P. Muñiz sus puntos de vista, pero en lo que no habrá duda es la claridad, en la competencia, en la profundidad con que aborda cada cuestión, por mínima que sea.

Otro tanto cabe decir del resto de las introducciones: a la cuestión de «la causa de la gracia» (pp. 797-817), y a las que tratan de los efectos primordiales de la gracia, o sea, «la justificación», p. 113 (pp. 831-849), y el «mérito», p. 114 (pp. 879-898).

Creemos que este volumen que acabamos de analizar es de los mejores de esta edición, ya de suyo inmejorable, y que los comentarios del P. Colunga al tratado de la «ley antigua» y los del P. Muñiz al tratado «de gracia» colman todas las exigencias de quienes —démosle el primer puesto al Excmo. Sr. Obispo de Salamanca— planearon la realización anhelada de una edición completa y comentada de la *Suma* en español.

En el tomo VIII se contienen dos tratados: los relativos a las virtudes cardinales de la prudencia y de la justicia. El P. Ramírez, cuyas dotes de comentador de Santo Tomás son bien conocidas, ha sido muy parco en sus introducciones. Casi siempre las reduce a trazar el «plan y estructura de la cuestión». Pero aún eso poco que nos da es de un valor excepcional. La virtud de la prudencia ofrece peculiares dificultades por su carácter de virtud intelectual y moral a la vez, aunque con formalidad distinta. Los comentaristas de santo Tomás la han pasado por alto con harta frecuencia y los mismos manuales de teología moral no suelen dedicarle muchas páginas. El P. Ramírez advierte que «es un tratado de importancia capital para todo el orden moral, por ser, la prudencia, «el alma, la forma, la madre, la maestra, la directora y moderadora de todas las demás virtudes morales. Sin ella no hay vida moral posible, y con ella está todo en su punto y razón» (p. 3). Este juicio tan categórico y robusto evidencia bien la estima del P. Ramírez por la prudencia, aunque sus introducciones a las cuestiones de santo Tomás, resulten para nosotros poco am-

plias, en la certeza de que nunca hubiesen sido farragosas y sí utilísimas para todos los cultivadores de la teología moral, que hoy vuelven los ojos a la luz de la prudencia cansados de casuísticas y sistemas morales que la habían suplantado en gran parte. Con grave detrimento, naturalmente, de la misma teología moral como ciencia de los actos humanos.

La virtud de la justicia —parte de las cuestiones que santo Tomás dedica en la *Summa* a la justicia— ha encontrado en esta edición un buen comentarista: el P. Urdánoz. En un estilo abundoso, erudito, sin rehuir nunca la polémica y el encuentro con otras interpretaciones, presenta e introduce a la doctrina de santo Tomás sobre tan cardinal virtud de la vida moral humana, pero ofrece también por su cuenta enfoques y soluciones teológicas a otros problemas actuales que sólo virtualmente se hallan en los principios roqueños de la *Suma*. De los siete tratados de las virtudes que hay en la *II-IIae* el más extenso es, sin comparación, el de la justicia (qq. 57-122). Es un tratado famoso y magistral, en el que se han apoyado cuantas obras «de justitia et jure» se han escrito por teólogos y juristas. La extensión está justificada porque es la virtud social por antonomasia —la que ordena la acción humana «a otro»—, y también por los problemas que implica, siempre de una actualidad palpitante. E. P. Urdánoz limita sus comentarios a las qq. 57-79, que son las que propiamente se refieren al derecho y a la justicia, mientras las demás tratan, «ya al margen del campo jurídico», de las virtudes adjuntas a la cardinal como partes potenciales; bien porque se refieren a «deberes más excelsos» —religión, piedad— o porque son «complementos jurídicos del orden social y de la justicia estricta, como las llamadas virtudes sociales» (p. 160). Con especial cariño ha estudiado el P. Urdánoz el derecho en cuanto es objeto de la justicia (pp. 178-230) en la introducción a la q. 57, y la naturaleza de la misma virtud (pp. 242-268) que es la materia desarrollada por la q. 58; muy seguras y documentadas son las páginas que dedica a la justicia legal (256-268), sobre la que tanto se ha hablado, y no siempre acertadamente, en los últimos tiempos. La cuestión 61 —de la división de la justicia— es ocasión pintiparada para volver a tratar de la justicia legal y por cierto que el P. Urdánoz no la desaprovecha (pp. 333-348), pero lo hace ya en un orden de praxis moral. También la q. 62

—de la restitución, acto de justicia conmutativa— es de perenne actualidad, por los pecados de los hombres, y el P. Urdánoz le dedica un comentario muy práctico (pp. 362-379).

La q. 64, en la que santo Tomás sentó principios que aún no han caducado sobre el «derecho a la vida y la muerte de los animales» (a. 1) —problema que tan mal enfocan los socios de las «Sociedades protectoras de animales»— y, sobre todo, sobre el primordial derecho del hombre, que es el derecho a la vida; principios de los que se derivan otros no menos actuales y opuestos radicalmente a los que han puesto en práctica los racistas y segregacionistas modernos. Es una paradoja de la sociedad contemporánea este contraste, pues mientras unos pretenden reivindicar un absurdo «derecho natural zoológico», otros intentan someter el más básico derecho natural del hombre, —el derecho a la vida— a las leyes totalitarias positivas. No se le han escapado al P. Urdánoz estos aspectos (pp. 416-429), como tampoco el derecho a la integridad física y las posibles violaciones, tema que trata santo Tomás en la q. 65, y que también es cuestión candente para los moralistas por ciertas prácticas médicas que están hoy tan en voga, como la esterilización, etc. (cf. pp. 451-461).

Otra de las famosas cuestiones de este tratado, que no tiene desperdicio, es la 66 del derecho de propiedad. En ella expone santo Tomás en sendos artículos —los dos primeros— los fundamentos de la propiedad privada. Análogo interés encierran las cuestiones siguientes: las que el Angélico dedica a estudiar la moral de los procesos judiciales y de las personas que en ellos actúan —juez, acusador, reo, testigos y abogados (qq. 67-71), la moral del comerciante (q. 77) y la moral del usurero y del prestamista (q. 78). A todas ellas hace el P. Urdánoz unas introducciones de valor incalculable por su seguridad doctrinal y por su modernidad.

Por fin, este volumen se concluye con dos apéndices, ambos debidos al P. Urdánoz, sobre problemas connexos con la moral: uno, que atañe a la prudencia: «La conciencia moral según santo Tomás y los sistemas morales» (pp. 721-754); otro, relativo a la justicia: «El bien común según santo Tomás» (pp. 755-779).

El resto de las cuestiones pertinentes a la justicia (qq. 80-122) van en el tomo IX, divididas en dos secciones: la primera

trata de la virtud de la religión, que es la parte potencial de la justicia en cuanto se esfuerza en «dar a Dios lo que es de Dios», principalmente por los actos de devoción, y oración, pero entrañando una radical deficiencia porque la deuda del hombre para con Dios es insaldable. Tratado bellísimo, en el que santo Tomás enfoca desde la perspectiva de la justicia la virtud de la religión.

Comunión con la virtud principal, manquedad por falta de igualdad o de exacta equivalencia en el débito: he aquí lo que caracteriza a las partes potenciales de la justicia. Por ello las llama «virtudes anejas» a la justicia.

La segunda sección comprende las otras partes potenciales que regulan las mutuas relaciones de los hombres y no logran la plenitud propia de la justicia estricta. Son las «virtudes sociales», nombre adoptado por el P. Bernard en la edición bilingüe francesa (*Somme théologique*: *Les vertus sociales*. Ed. Revue des Jeunes, París, 1932), y readoptado en la española. La gama de virtudes sociales es extensa. Unas son «absolutamente necesarias a la vida social»; otras, útiles para «la decente convivencia» (p. 392). En la exposición de estas «virtudes sociales» —piedad, gratitud, veracidad, afabilidad, etc.—, entran también los vicios opuestos, y la «epiqueya», como parte potencial de la justicia legal (q. 120). Finalmente van dos cuestiones sobre el Don que corresponde a la justicia (q. 121) y sobre los preceptos relativos a la misma (q. 122). Las tres últimas cuestiones ya están fuera de las «virtudes sociales», pero complementan el tratado de la justicia según el esquema que santo Tomás se ha trazado (cf. *II-IIae, prol.*).

El P. Lumbreras es el autor de los comentarios. Su característica es la brevedad. A veces le bastan cinco o seis líneas para introducir al lector en la cuestión (cf. pp. 747 y 752). Es el mismo método que empleó en el comentario al tratado *De los vicios y los pecados* (cf. t. V de esta edición de la *Suma*). En esas condensadísimas notas reproduce o extracta anteriores obras suyas sobre idénticos asuntos. Aunque por ello nadie se atreverá a tildarlo de plagista, él lo advierte: «Porque hemos publicado nuestras *Praelectiones De iustitia* (Romae, 1938) y otros varios artículos, a nadie extrañará que también aquí (como en el tratado *De los vicios y los pecados*) nos resumamos o copiemos. Bajo el título *Doctrina de los artículos* reproducimos total

o parcialmente lo dicho en *La Moral de Santo Tomás* (Valencia, 1931 y 1932), t. 2, p. 165 ss.» (p. 4). Análogas aclaraciones hace en las introducciones a los tratados de las «virtudes sociales» y de la fortaleza (cf. pp. 392 y 692), pues también tiene editadas unas prelecciones *De fortitudine et temperantia* (Romae, 1939).

En cambio de este esquematismo introductorio, el P. Lumbreras remite a los apéndices que amplían la inicial tarea del comentarista. Los tres tratados de este tomo van así epilogados con cierta abundancia de glosas. En una primera sección —«notas complementarias» (cf. pp. 353-372, 640-666 y 879-896)— aclara algunos puntos doctrinales que pudieran engendrar dudas o equívocas interpretaciones en la simple lectura de los artículos; en otra sección —«temas discutidos»— analiza, por un orden correlativo la distribución temática del tratado, aquellos problemas que son de capital importancia en la doctrina del Angélico o que, por ser objeto de recientes disputas, no encajaban en la brevedad de las «notas complementarias». En el primer tratado, los «temas discutidos» son los siguientes: deuda legal y deuda moral, la oración a los santos de preferencia, la oración a las almas del purgatorio, la dispensabilidad del voto, el juramento promisorio, la blasfemia, adivinación y radiestesia, etc. (cf. pp. 372-387); en el segundo: deberes de la piedad, la obediencia, el secreto, la restricción mental, el decálogo (cf. pp. 667-687); en el tercero es el «martirio», acto principal de la fortaleza, el tema sobre el que se hace especial hincapié (cf. pp. 896-904).

Como se advierte a primera vista, esta serie de problemas derivados de las «partes potenciales» de la justicia o de la esencia de la fortaleza tienen un interés incitante y, por tanto, una máxima actualidad teológica para el cristiano lector o estudioso de la *Suma*.

Los tres tomos de la edición bilingüe aquí examinados se refieren a la teología llamada moral; el cuarto —XV de la edición— entra ya en la teología dogmática. Pero con un valor práctico y una actualidad quizá superior que los anteriores.

Van incluídos en él los tratados del orden y del matrimonio. Conviene advertir, de una parte, que son los que corresponden a los «sacramentos sociales», pues mientras los otros cinco sacramentos entrañan una referencia directísima a la

perfección del individuo que los recibe, éstos dos miran principalmente al bien de los demás, es decir, al bien de la Iglesia como sociedad, temporal y sobrenatural, como Cuerpo Místico de Cristo, que necesita conservación y gobierno. De otra parte, los dos tratados pertenecen al *Suplemento* de la *Suma*. Sabido es que el Doctor Angélico dejó *inacabada* su obra maestra; después de escribir el tratado de la Eucaristía, abismado ya en la contemplación de la bienaventuranza, meta del hombre, que lo traía en un éxtasis ininterrumpido, preludio del tránsito a la gloria, no pudieron vencer su silencio las súplicas amigas. La péñola quedó colgada de la espetera: «no puedo, no puedo más», es la persistente, dramática respuesta. Le parece paja cuanto ha escrito; sucede esto en diciembre de 1273. El 7 de marzo de 1274, a la edad de 49 años, peregrinando para obedecer la llamada del Papa Gregorio X, que ha convocado el II Concilio de Lyon, emprende el vuelo a Dios, el «reditus» a Dios, ya que la vida, según su profunda concepción, no es más que un «exitus» a Deo, y un «reditus» ad Deum, un movimiento de la creatura racional a Dios, que lo instala en los confines de tiempo y eternidad.

Pero la *Suma* quedó truncada en la q. 90 de la III P. Su compañero y amigo, fray Reginaldo completó la obra *imperfecta* a base de los comentarios de santo Tomás a las *Sentencias* de Lombardo. La obra de juventud (1254-1256) remata así con sus piezas rehechas la obra de madurez. La diferencia, sin embargo, es palpable, tanto en la dimensión de la lógica ordenadora como en la doctrina, ambas más definidas, más plenas en la *Suma* que en los comentarios a las *Sentencias* (Cf. S. Ramírez, *Introducción General*, a esta edición, t. I, p. 185. Madrid, 1947). A pesar de todo, el *Suplemento* pone de manifiesto también la genial arquitectura del pensamiento teológico del Aquinas, aunque en grado menor que la *Suma*.

Los traductores y comentadores del *Suplemento* tenían, por las causas ya amputadas, que esforzarse un poco más que los que realizan análoga labor respecto a la *Suma*. Este volumen lo ha logrado en general, marcando una pauta.

El P. Bandera ha preparado el tratado del sacramento del Orden. De sus introducciones señalaré la que hace a la q. 34 sobre las partes constitutivas del Orden, ilustrada con una síntesis de la Constitución *Sacramentum Ordinis*, de Pío XII, que

zanjó viejas dispuas en torno a la materia y forma de este sacramento (cf. p. 16); la de la q. 36, sobre el llamamiento del hombre al Orden sacramental (pp. 39-57), cuestión del más subido interés. El P. Bandera analiza serenamente el concepto de *vocación sacerdotal,* las cualidades que deben adornar a los «elegidos» —obediencia, castidad, piedad, caridad— y los peligros que acechan en la actualidad la vida sacerdotal —el «estéril activismo», que condenó León XIII bajo el nombre de «americanismo», y Pío XII bajo el de «herejía de la acción»; y el «pseudomisticismo evasivo»—, amén de los que han existido y existirán siempre. Estos son de carácter práctico; aquéllos, de índole teórica o ideológica. La q. 37 trata de la pluralidad de órdenes, y el comentarista precisa la distinción del presbiterado y del episcopado, de tanta importancia histórica (pp. 69-82). Otro problema interesante es el que plantea el a. 2 de la q. 38, sobre la validez o invalidez de las órdenes conferidas por obispos separados de la Iglesia y sobre la reducción de clérigos al estado laical (pp. 105-106). Para muchos curiosos quizá sea también un manadero de desilusiones la introducción a la q. 39, en la que, a propósito del sujeto de la ordenación sacramental, habla el P. Bandera de noticias históricas que parecen confirmar el derecho y el hecho de la mujer a recibir órdenes: «A veces aparecen en la historia también las *presbíteras* y las *obispas*» (p. 115), pero se trata de nombres impropios, pues las *diaconisas* mencionadas en la Biblia no pasaban de sacristanas y las *presbíteras* y las *obispas* no eran más que simples esposas del presbítero o del obispo, cuando no estaba aún vigente la ley eclesiástica del celibato, sin que nunca hubiesen recibido órdenes sagradas. Más importante es la introducción a la q. 40, sobre las atribuciones de los obispos según la tradicción apostólica y la moderna legislación canónica (pp. 129-135). Merece el P. Bandera un elogio especial por la tónica de modernidad que ha dado a sus introducciones con la constante referencia e inclusión de textos arrancados en la cantera del magisterio pontificio, pues constituyen la más bella confirmación, aclaración y comentario de las cuestiones tratadas por santo Tomás. León XIII, San Pío X, Pío XI, y, sobre todo, Pío XII, cuyo pensamiento conoce tan perfectamente el P. Bandera, han escrito encíclicas de un valor doctrinal indiscutible para el teólogo y nos ayudan a comprender mejor estas cuestiones delicadas de la teología dogmática.

El tratado del matrimonio ha corrido a cargo de un experto canonista: el P. Sabino Alonso. La mentalidad jurídica, canonista preside sus introducciones. Las deficiencias de *Suplemento* son, en este aspecto jurídico, naturalmente mayores aquí que en otros tratados. El P. Sabino quiere suplirlas: «procuraremos llenar de algún modo varias lagunas, acudiendo principalmente al Código de Derecho Canónico y a los documentos emanados de la Santa Sede» (p. 157). En efecto, todas las introducciones abundan en citas del C. J. C., de los decretos de las Congregaciones, de las «instituciones» y de las «tratatus» *De matrimonio.*

Los problemas de tipo matrimonial que se plantean cotidianamente son de una envergadura tremenda: celibato del clero, indisolubilidad del matrimonio, anulación, divorcio, separación, impedimentos, riñas, disparidad de cultos, educación de la prole, subsistencia, etc., etc. En el plano teórico y en el práctico. Pues todos son abordados en este tratado; y, además, puestos al día por la competencia de un buen canonista como es el P. Sabino. En el siglo XVI, época del Concilio de Trento, los protestantes hicieron trabajar a los teólogos por las falsas teorías que aquéllos intentaron sobre el matrimonio; la vida moderna, con sus perversiones y naturismo, hace trabajar a los canonistas para arreglar los entuertos jurídicos que lanzan al mercado de la vida las parejas. En modo alguno quiero decir que los teólogos ya no tengan nada que hacer; sí que los canonistas tienen que ocuparse más que los teólogos de resolver cuestiones matrimoniales «procesalmente». Los moralistas limitan su acción al fuero de la penitencia o al de la predicación escrita o hablada.

Con mentalidad canonista, no desligada de la teología, trabaja y se afana el P. Sabino por esclarecer la jurisprudencia y la teología del matrimonio, que es un sacramento eminentemente social. Podía decirse que entre las cuestiones del *Suplemento* ha ido esparciendo todo un tratado propio, erudito, con muchísimas citas en cadena, del matrimonio. A veces la versión castellana de textos latinos resulta un poco escabrosa (cf. pp. 173, 228-229, 445, etc.), pero la ciencia no usa metáforas ni se asusta de las realidades biológicas. En virtud de esta claridad de la ciencia no hubiese estado mal una mayor exposición jurídico-teológica del famoso «método Ogino» que el P. Sabino despacha muy de corrida (cf. pp. 189-190), y que, a pro-

pósito del débito, conyugal en las diversas circunstancias ahí analizadas —«período», embarazo, después del parto, etc.—, hubiese hecho una exposición más personal, porque los textos de Capellmann que trae a colación ya algunos desechados como erróneos, como el que se refiere a la posibilidad genésica de la mujer en días de menstruación (cf. pp. 540-541).

De toda esta glosa, una conclusión queda patente: la enorme actualidad de la edición bilingüe de la *Suma* aquiniana. Actualidad que radica en la perennidad de los problemas de la moral humana. Muchos de ellos están recobrando en nuestro tiempo un escozor vital por el desequilibrio ético de la sociedad, cuando no por la ruptura, debida la insensatez y malicia de los hombres, entre los estratos biológicos y los psíquicos, entre éstos y los espirituales, entre éstos y los sobrenaturales. Los Sumos Pontífices, principalmente Pío XII, se han visto precisados a sentenciar cuestiones disputadas, a zanjar errores invasivos. No faltan tampoco personas que, en la confusión o imprecisión intelectual, vuelven los ojos a santo Tomás, Doctor Común de la Iglesia, en busca de luz teológica. Aquí estriba la razón quicial del interés actualísimo de esta edición bilingüe de la *Suma*. Por otra parte, la competencia y el tesón de los introductores allana el camino de una más rápida inteligencia de los artículos, de los problemas; lo enriquecen y lo modernizan con sus personales investigaciones y con innúmeros documentos eclesiásticos.

La edición, como toda empresa de grandes arrestos, empezó con ritmo pausado. A medida que se aproxima a su madurez plenaria —faltan por salir a luz aproximadamente un tercio de tomos para que tengamos la edición completa— el ritmo es más veloz. Tratándose de una obra de gigantesca envergadura —abarcará XVI volúmenes— el hecho sólo merece la enhorabuena. Pero no la merece menos la ingente labor de los traductores y comentaristas, pues habiendo empezado más tarde una labor análoga a la que, sobre la misma obra, iniciaron mucho antes en otras naciones, «equipos tomistas», parece que va a ser la primera que entra en el puerto de arribo. Y con una pulcritud y densidad tan altas como la que alcancen sus gemelas.

Diríase, a la vista de esta marcha acelerada, que ha asimilado el axioma escolástico: *motus in fine velocius*. O, en frase virgiliana: *viresque acquirit eundo* (*AEn.* IV, 175).

ALVARO HUERGA, O. P.

BIBLIOGRAFIA

JESUS ENCISO VIANA, *Por los senderos de la Biblia,* vol. I: *Israel*; vol. II: *Jesucristo,* 298 y 327 págs. Ediciones Studium., Madrid, 1956 y 1957.

El libro —en dos volúmenes— que nos ofrece hoy el Excmo. y Rvdmo. Dr. Don Jesús Enciso Viana, actual obispo de Mallorca, bien conocido de todos los escrituristas españoles y extranjeros, «no es, como él mismo dice en el prólogo, un comentario ordenado de la Biblia. Ofrece más bien una serie de paseos por los senderos del libro sagrado. Todos estos senderos desembocan en Cristo y su obra, y no podía menos de ser así. Porque la Humanidad desde que salió de las manos de Dios, caminaba hacia Jesucristo, aunque sin saberlo». El autor quiere contemplar aquella estela luminosa que precedió a Jesús, y que está plasmada en la Biblia. Con ello quiere poner en manos del creyente una pequeña iniciación bíblica.

La mayor parte de los capítulos ya han sido publicados en la revista Ecclesia. Pero ahora adquieren nuevo valor al ser presentados formando un conjunto rico y variado. Y para que el lector se dé cuenta de la estructura interna de esta obra, le ofrecemos un resumen muy esquemático de los dos volúmenes. El vol. I, está dedicado a Israel. En él estudia las ideas e instituciones del antiguo Israel; las doctrinas y creencias; los contactos de Israel con la historia de otros pueblos antiguos; notas sobre los Salmos. Y termina con un capítulo dedicado a las directrices dadas por la Iglesia sobre la interpretación de la Sagrada Escritura. El vol. II, trata de Jesucristo y del Nuevo Testamento. Se examinan ciertas figuras del N. T., y se estudia el ambiente en que nacieron los escritos neotestamentarios. Después trata de la Stma. Virgen, de la infancia de Jesús, de su muerte y resurrección, y, finalmente, de la Iglesia de Cristo.

La obra, verdadera iniciación bíblica, será de gran utilidad para todo cristiano que tenga interés por la Biblia, y que quiera ir familiarizándose con ella. De ahí que creamos que está llamado a tener gran aceptación entre el público de habla. española. Sinceramente felicitamos a Mons. Enciso.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

XVI Semana Biblica Española (26-30 Sept., 1955): *La escatología individual neotestamentaria a la luz de las ideas en los tiempos apostólicos. Otros estudios.* Págs. 428. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1956.

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas nos ofrece hoy otro magnífico volumen, que recoge los trabajos presentados en la XVI Semana Bíblica Española, habida en Madrid, desde el 26 al 30 de Sept. de 1955. La mayoría de los trabajos tratan de la Escatología individual del N. T.

El primer trabajo es del P. José Alonso, S. J., *Antropología subyacente en los conceptos neotestamentarios relacionados con la escatología individual,* que estudia los conceptos antropológicos en la filosofía griega y en el pensamiento bíblico, y, especialmente, en San Pablo. Después, el P. José Goitia, O. F. M., examina en su trabajo, *Indicaciones temporales en la Escatología,* el sentido de la terminología rabínica y del Nuevo Testamento en lo concerniente a la eternidad, y su contenido doctrinal. En tercer lugar Don Jesús Diaz, Pbro., nos habla de *La discriminación y retribución inmediatas después de la muerte* en el Nuevo Testamento y en la literatura judía de entonces; y estudia con amplitud el sentido de la expresión «estar con Cristo» en los Evangelios y en San Pablo. El P. Javier Caubet, SS. CC., nos ofrece en su trabajo, *El cielo y el infierno a la luz de las ideas judías en el primer siglo de nuestra era,* un estudio sobre la noción que los judíos tenían del Cielo y del Infierno en el siglo en que vivieron, Cristo y los Apóstoles. A continuación el P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap., investiga, en su ponencia *Doctrina del Nuevo Testamento y del Judaismo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte,* qué es lo que opinaban los judíos contemporáneos de Cristo y de los Apóstolse sobre el perdón de los pecados en la vida de ultratumba.

En la segunda parte del volumen se recogen otros varios artículos que fueron presentados en la misma Semana Bíblica. Es el primero el del P. José Ramos, C. M. F., *La perspectiva escatológica,* dividido en dos partes: la primera nos ofrece una estampa del reino mesiánico; y la segunda explica la presencia de Israel en ese reino. A continuación el P. Luis Alonso Schökel, S. J., *Preguntas nuevas acerca de la Inspiración,* presenta «nuevas inquietudes» acerca de la inspiración, y trata de plantear nuevos problemas: inspiración de la traducción de los LXX, inspiración y lenguaje, inspiración y creación literaria. Don José María González Ruíz en su trabajo, *Las asambleas cultuales en las Epístolas de la Cautividad,* trata de reconstruir una especie de directorio litúrgico en estas cartas de San Pablo, que será muy importante para la historia del culto cristiano. Después el P. Serafín de Ausejo, O. F. M., Cap., en su largo e interesante articulo, *¿Es un himno a Cristo el Prólogo de San Juan?*, aborda el problema de si el prólogo del IV Evangelio es un himno a Cristo o no. Y para llegar a una solución, estudia los himnos a Cristo de la Iglesia primitiva, para luego compararlos con el prólogo de San Juan. Finalmente, el P. Alberto Colunga, O. P., *El Milenio* (Apoc. XX, 1-6), hace la verdadera exégesis de éste famoso pasaje del Apocalipsis, contraponiéndola a

otras explicaciones que se han dado, tanto en el campo católico como en el protestante.

El contenido del volumen es de una gran riqueza y variedad. La presentación muy limpia y cuidada. Y a pesar de las muchas citas que hay en hebreo y griego, se advierten pocas erratas; lo cual indica el esmero que ha puesto el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en la publicacación de este volumen.

Fr. Jose Salguero, O. P.

Marianus Müller, O. F. M., *Die Begegnung im Ewigen. Zur Theologie der christlichen Gemeinschaft*. Págs. 454. Verlag Herder, Freiburg, 1954.

El volumen forma parte de una colección más amplia, con tomos entre sí independientes, con que el autor se propone redactar una teología popular, que sea a la vez *Theologia cordis* o afectiva, y recoja las preocupaciones, hoy tan de moda, de una teología vitalista y antiintelectual, llena de Evangelio y liturgia, abierta a las ideas de la filosofía moderna.

No va a ser, sin embargo, tan popular por su extensión, pues el esquema de la obra total prevé 21 volúmenes de este tipo, de los que se ha publicado antes sólo el primero. Menos mal que con el presente se salta al octavo de la serie. El título de este volumen: *Encuentro en lo eterno*, corre parejas, por lo extraño y moderno, con los demás que se dan de los volúmenes futuros —a través de los cuales no podemos atisbar su contenido— y el mismo epígrafe general de la obra: *Encuentro y mudanza* (Begegnung und Wandlung).

En este volumen, dedicado a exponer dicho «encuentro en lo eterno», se exponen, desde el enfoque especial del concepto de comunidad, los misterios de la Trinidad, la Eucaristía como misterio de la comunidad del hombre con Dios, «el lugar del encuentro», o algo de antropología, el alma humana como imagen de Dios, la realidad de esta vida divina de unión de Dios al hombre y, por fin, «el encuentro con los hombres, y el encuentro con las cosas», es decir, la caridad y algo de la «teología de las realidades terrestres». El estilo, todo él muy bíblico y con aire de literatura mística, de lirismo y poesía, está muy de acuerdo con el pintoresco desorden en que se exponen las verdades cristianas.

El autor, teólogo franciscano, intenta con su obra llevar al pueblo «el camino de salvación de la teología franciscana». Por ello su fuente de inspiración más frecuente es S. Buenaventura, cuyos textos constantemente alega y de quien se apropia el estilo, adornado con frecuentes coloquios con Dios, muy de uso en los místicos antiguos.

Junto a él vienen utilizados Escoto, algunos Padres y escritores modernos. El autor no parece buscar la profundidad, claridad o exactitud de la doctrina, sino más bien nuevos modos, pensamientos o imágenes para sensibilizarla.

No negamos la originalidad del nuevo dispositivo de la teología que el autor planea y empieza a realizar. Esperamos que rinda al público alemán

copiosos frutos de nuevas luces y atracción de las almas a las verdades divinas, que el autor sin duda se habrá prometido.

Fr. T. URDANOZ.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO. *La cloaca de la Historia.* 161 págs. Euramérica, Madrid. 35 pesetas.

Es este libro el V volumen publicado por la sección «Hacia un mundo mejor», de la colección del mismo nombre. Y trata del infierno, más en plan de vulgarización que de investigación teológica.

En ocho capítulos diserta el autor sobre la existencia, eternidad, origen y penas del infierno. A ellos sigue, como *un fuera de programa* o *fin de fiesta,* otro, a propósito del célebre ensayo de Papini «*Il Diavolo*», aparecido en 1953, que tanto dió que hablar y que muy pronto fué interferido por determinadas autoridades eclesiásticas.

Asentadas las principales verdades dogmáticas acerca del infierno, Muñoz Alonso pasa revista a las más frecuentes objeciones que contra tales dogmas se hacen y las contesta en forma sencilla y suficiente.

Teniendo en cuenta la naturaleza de este libro y sobre todo el propósito del autor de huir de lo imaginativo, y terrorista y *menos probado,* no deja de extrañarnos la atención que consagra a la doctrina de Suárez que él hace suya, acerca de la esencialidad, por decirlo así, del pecado de los ángeles. Nada menos que 30 páginas, de los 161 de la obra, dedica a la opinión suareciana de que los ángeles pecaron negándose a someterse a Jesucristo, es decir, al Verbo Encarnado, que les fue, en visión, presentado para recibir de ellos homenaje de adoración. Otros han sustentado la misma opinión, como Melchor Flavio, Jacobo Neclante... Pero como dice Sylvio, tal sentencia no tiene fundamento alguno ni en la Sagrada Escritura ni en los Santos Padres. Ni, decimos nosotros, resiste los embates de una seria argumentación lógica, en el que podríamos llamar terreno de la psicología angélica. Aun dando beligerancia de hipótesis a que los ángeles pecaron no queriendo adorar a Cristo, eso no hubiera constituído su primer pecado, y sería en todo caso una secuela de otra falta anterior, que según Santo Tomás, consistiría en su aspiración a equipararse con Dios, apeteciendo desordenadamente su propia bienaventuranza (la de ellos), cual si tal bienaventuranza natural fuese su fin último y la razón de su existencia, haciendo caso omiso de referir sus actos y su propia naturaleza, a Dios, verdadero fin sobrenatural (I, q. 63, a. 3, c). «Del primer desorden producido en la voluntad del demonio, escribe el Angélico, se siguieron en él otros muchos pecados» (Contra Gent., l. III, c. 109). Por lo cual, observa Gonet, si alguna vez los Santos Padres dicen que el ángel pecó apeteciendo la unión hipostática e envidiándola en los hombres, o negándose a reconocer la capitalidad de Cristo, ha de entenderse que hablan no del primer pecado propiamente dicho, sino de un pecado subsiguiente al desorden previo de su voluntad (Disp. XII, a, 2, paragr. IV).

Ponemos este reparo a la obra del Sr. Muñoz Alonso, más que por la naturaleza de la doctrina que suscribe, que al fin y al cabo es algo opina-

tivo, porque parece desentonar un tanto del estilo general del libro, en cuanto que leyéndose el resto con cierta fluidez, estas páginas resultan pesadas; y sobre todo, porque tratando de mantenerse en un terreno de seguridad teológica, no parece que encaje bien un apartado tan largo de contenido discutible.

El libro es serio y digno. En él se huye intencionadamente esa serie de vaciedades que en torno al infierno se han dicho y escrito. «Todo lo que sea exasperar expresiones, acumular leña o azuzar bestias feroces, se nos antoja improcedente. A veces el excitar la imaginación produce efectos contraproducentes» (pág. 85).

«Entre alguna de las frases a mano para designar el infierno, no hemos encontrado otra mejor que la de «Cloaca de la Historia». Para designar el infierno, cuando el infierno no se ha desvanecido en puro tema literario, lo más grave y desagradable y hediondo y terrible es lo que con más exactitud y justeza le cuadra» (págs. 11-12).

«El hombre querría que el infierno no existiera. Algunos de nuestros hermanos se empeñan en vivir como si el infierno no existiera; y a fuerza de vivir como si no existiera, terminan por apartar de su mente y de su corazón la verdad de su realidad» (pág. 12).

«Los hombres de hoy han temporalizado la verdad del infierno localizándole en una mazmorra medieval, estrechando su reducto a una saludable y temible visión melodramática, ideada por teólogos terroristas. El historicismo y el relativismo que pulverizan cuanto tocan, aventándolo después, han pretendido dar al traste con una verdad que encuentra su revelación y su confirmación en el borde mismo de la creación del mundo» (pág. 13).

«A Dios no se le pasó por el pensamiento crear el infierno; lo creó Lucifer». «Al infierno va el que se empeña en precipitarse en él. El infierno no es una venganza divina, «es un misterio que a nosotros no nos está permitido desvelar del todo. No se hizo para el hombre; pero el hombre, hecho para Dios, ¿dónde había de concluir si convierte su vida en azada para arrancar la semilla de Dios en su alma?» (pág. 157).

Aun los lectores menos iniciados, encontrarán en «La Cloaca de la Historia», del Sr. Muñoz Alonso, verdades muy claramente expuestas.

Fr. José Manuel Macías, O. P.

P. Leonardi, *La evolución biológica*. Traducción y adaptación española por B. Melendez. Págs. 408. FAX, Madrid, 1957. Ptas. 150.

La obra de Leonardi es ya conocida como una de las mejores visiones sintéticas sobre el vasto y difícil problema de la evolución biológica; su versión al castellano constituye un verdadero enriquecimiento de nuestra no muy abundante literatura acerca del tema, máxime si se tiene en cuenta que no es una simple versión, sino una revisión y mejoramiento de toda la obra, a la que han sido incorporados los datos obtenidos por los nuevos descubrimientos posteriores a la edición italiana y las rectifica-

ciones impuestas al material antiguo, es decir, conocido de Leonardi al tiempo de publicar su obra.

Leonardi, como la inmensa mayoría de los investigadores que estudian científicamente estos temas, se inclina, siempre con gran mesura, hacia la existencia del hecho la evolución, al menos de la «microevolución», reconociendo, al mismo tiempo, que es imposible señalar sus límites exactos con los solos datos que actualmente se conocen.

Sus aficiones evolucionísticas se fundan en dos series de argumentos, unos biológicos que fundamentalmente se reducen a la comprobación e interpretación de los cambios introducidos en los vivientes por vía de experimentación, y otros paleontológicos que suministran un importante acopio de datos, imposibles de obtener mediante la experimentación actual. Indudablemente esta segunda serie de argumentos tiene más valor que la primera, porque la evolución de los seres vivos ha tenido lugar en una época remotísima, que se sustrae, por consiguiente, a la experimentación actual, y en la que no actuaban los muchos factores artificiales, que hoy se emplean en los laboratorios para provocar los cambios.

En cuanto al procedimiento o mecanismo de la evolución, Leonardi demuestra ampliamente la insuficiencia de la concepción lamarckiana y se inclina por el mutacionismo, si bien los resultados obtenidos por este procedimiento, en cuanto científicamente experimentable, no parecen trascender los límites de la «microevolución».

Se estudia también el problema del evolucionismo, aplicado al origen del cuerpo humano, que, según Leonardi, bien pudo ser por evolución de algún viviente infrahumano, admitida en todo caso la creación directa del alma por Dios. Dentro del orden antropologógico se estudia, además, el problema del monogenismo y poligenismo, sobre el cual los datos de la ciencia no son todavía definitivos, aunque en la actualidad se orientan claramente hacia el monogenismo.

Para explicar los múltiples aspectos y los resultados obtenidos por las ciencias en torno al problema de la evolución, Leonardi elabora una «hipótesis de trabajo» a la que él da el nombre de *teleogénesis*, que hace resaltar de modo sobresaliente el papel preponderante del fin impuesto por el Autor de la naturaleza a los seres evolutivos, de modo que se orienten hacia él hasta conseguirlo. Esta «hipótesis de trabajo», tiene en cuenta conceptos filosóficos que no se hallan contenidos en los simples datos de la experiencia científica. Pero, indudablemente, esto es un mérito, porque, si en el problema de la evolución van implicados conceptos filosóficos, es natural que la filosofía reclame su parte en el planteamiento y en la solución.

Otro mérito no pequeño de la obra es hacer ver la inanidad de las explicaciones mecánicas de la evolución, fundadas en un burdo materialismo. En la evolución se puede apreciar claramente un *sentido*, una orientación bien definida, que obliga a pensar en un principio orientador u ordenador, y, en última instancia, en Dios. Si la evolución es algo regido por Dios, desaparece la contradicción entre evolución y creación, que el evolucionismo materialista tanto gustaba de propalar: más bien la evolución viene a ser el complemento de la creación, en cuanto que Dios *creó* direc-

tamente un cierto número de seres y comunicándoles virtud evolutiva hizo que se diversificasen hasta constituir el mundo actual.

En resumen, creemos que es ésta una obra que todos los aficionados a los temas del origen de los vivientes y del hombre en particular podrán leer con gran provecho. La profusión de ilustraciones con que aparece esta adaptación española hace la lectura mucho más fácil.

B. G.

F. Albarracin, S. I., *El Corazón de Cristo en los Libros sagrados*. Págs. 206. Misioneras Hijas del Corazón de Jesús. Granada, 1957.

Esta obra estaba ya escrita al ser publicada la encíclica *Haurietis aquas*, pero no salió a la luz pública hasta el año 1957, lo cual permitió a su autor hacer un breve resumen de tan importante documento, que ha venido a confirmar plenamente sus puntos de vista.

Los Libros sagrados no hablan del Corazón de Jesús, al estilo como nosotros hacemos hoy, pero nos muestran a Jesús realizando las mil obras de amorosa misericordia, de que está lleno el evangelio. Por eso a nadie debe extrañar el tema de esta obra, dedicada a desentrañar esas manifestaciones del amor de Jesucristo y los movimientos más íntimos de su Corazón sacratísimo. Pío XII en su encíclica fijó con toda exactitud el camino que se debe seguir para apreciar en su justo valor las enseñanzas bíblicas sobre el particular. «Con toda razón —dice el Papa— podemos contemplar y venerar en el Corazón del Divino Redentor *la imagen expresiva de su caridad y el testimonio de nuestra redención* y como una mística escala para subir al abrazo de Dios nuestro Salvador. Por eso en sus palabras, en sus acciones, en sus enseñanzas, en sus milagros, y especialmente en aquellas obras en las que más resplandece su amor hacia nosotros, como la divina institución de la Eucaristía, su acerbísima pasión y muerte, la benigna donación de su Madre santísima, la Iglesia que nos fundó, y, finalmente, la misión del Espíritu Santo sobre los Apóstoles y sobre nosotros, en todas estas obras, repetimos, debemos admirar otros tantos testimonios de su triple amor y meditar con entrañable afecto los latidos de su Corazón sacratísimo, con los cuales pareció medir el tiempo de su peregrinación por esta vida...». Es mérito del libro servir de comentario práctico a este principio de la encíclica, recogiendo todos aquellos pasajes en que más fuertemente se aprecia el latido del Corazón de Cristo.

La importancia de estos estudios redunda, como es natural, de la que tiene la devoción al Sagrado Corazón, tal como la entiende la Iglesia. Otro párrafo de la enciclica nos dará también la idea exacta sobre el particular: «El Corazón de Jesús es el Corazón de una Persona divina, esto es, del Verbo Encarnado, que representa así y pone ante los ojos todo el amor que nos ha tenido y sigue teniéndonos. Por esta razón, el culto al Corazón sacratísimo de Jesús se puede considerar prácticamente como la profesión más completa de la religión cristiana».

Sólo cabe desear que el estudio del P. Albarracín tenga muchos imitadores.

Fr. A. Bandera, O. P.

B. M.ª XIBERTA, O. C. D., *Enchiridion de Verbo Incarnato. Fontes quos ad studia theologica collegit...* Págs. 805. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1957.

El P. Xiberta ha hecho en este *Enchiridion* un gran acopio de materiales cristológicos, que permiten seguir con abundante base informativa y con gran facilidad las mil incidencias de las controversias principales sobre cada una de las verdades de la cristología.

Los escritos relativos a cada controversia se agrupan en tres secciones: documentos del Magisterio Eclesiástico, escritores católicos, escritores heterodoxos. Los documentos no siempre son reproducidos íntegramente, pero sí en la extensión suficiente para hacerse cargo del pensamiento de cada autor. La sola extensión del volumen puede dar idea de los materiales acumulados y la gran ayuda que su publicación reunida significa para cuantos se dedican al estudio de las cuestiones cristológicas.

Sin ningún afán de crítica, sino más bien con vistas a una posible mejora de este importante instrumento de trabajo, nos vamos a permitir algunas indicaciones. Creemos que hubiese sido conveniente adoptar una única numeración seguida a todo lo largo de la obra, con lo cual las referencias se facilitarían, porque bastaría una cifra para lo que ahora es necesario emplear dos. No sabemos qué motivos habrá tenido el P. Xiberta para apartarse de un procedimiento tan cómodo, del que, además, abundan los ejemplos.

Hemos advertido también la falta de la profesión de San Flaviano, importante en la historia del monofisismo y fuente no secundaria de la definición del Concilio de Calcedonia.

Las obras o documentos griegos son reproducidos en traducción latina. Parece notarse una tendencia sistemática a preferir versiones distintas de las que figuran en Migne. Sólo queremos notar un caso en que esta preferencia no parece justificada; nos referimos a la carta de Juan de Antioquía a Nestorio, exhortándole amistosamente a aceptar el título de Theotokos, aplicado a la Stma. Virgen. La versión elegida por el P. Xiberta es un pésimo latín, que contrasta con la elegancia y soltura de la traducción editada por Migne. Claro que la elegancia no es el criterio principal para juzgar de una versión, pero tampoco hubiera sido mayormente difícil corregir las posibles inexactitudes de Migne con una versión que se dejase leer sin tanto esfuerzo. Lo notamos por la importancia de este documento en la controversia nestoriana, pues constituye un aprueba irrecusable de que los propios amigos de Nestorio advertían claramente el carácter herético de sus enseñanzas.

En el número 3 de la p. 472 se reproduce la relación de la doctrina de Eutiques, hecha por el presbítero Juan ante el sínodo de San Flaviano que lo había comisionado para entrevestirse con el hereje en vista de la negativa de éste a presentarse. Una mala puntuación del documento hace que cambie su sentido en el punto esencial, pues da la impresión de que Eutiques entonces admitía espontáneamente el «ex duabus naturis», cuando más bien se obstinaba en negarlo. La puntuación exigida por el contexto interno del pasaje y por su comparación con los testimonios pararelos de

los presbíteros Teófilo y Mamas, es la siguiente: «...se innoxium ab huiusmodi derogatione esse. Ex duabus autem naturis unitis secundum subsistentiam factum fuisse Dominum nostrum Iesum Christum, neque didicisse in expositionibus Patrum, neque suscipere si contigerit ab aliquo ei tale aliquid legi...».

Es innecesario advertir que estos pequeños reparos y otros que pudieran alegarse del mismo género, en nada disminuyen el mérito y la singular utilidad de este nuevo Enquiridion.

Fr. A. Bandera, O. P.

A. Piolanti, *I Sacramenti.* Págs. 712. Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1956.

Esta obra forma parte de un nuevo curso de teología dogmática, que varios autores editan en colaboración. Abarca toda la materia de los sacramentos, excepto la eucaristía, a la cual el mismo Piolanti había dedicado anteriormente un volumen de más de quinientas páginas bajo el título *Il mistero eucaristico.*

Piolanti es un especialista en materia sacramentaria y sabe utilizar felizmente sus vastos conocimientos sobre temas afines para resolver las cuestiones debatidas en manuales. Es, en conjunto, un buen manual, perfectamente puesto al día en todos los problemas de carácter positivo. Quizá su nota más característica sea la atención que presta a la gracia sacramental, cuya naturaleza trata de definir en la parte general de los sacramentos, haciendo después la aplicación particular a cada uno en sus propios lugares. Piolanti cree que la gracia sacramental es un modo especial de la gracia común; pero no se adhiere a esta opinión con exclusividad, sino que trata de incorporar a ella lo que estima aprovechable de otras sentencias, como son la del derecho a las gracias actuales o el conjunto de éstas. Merece también destacarse la incorporación a este manual de algunas breves nociones sobre el sacerdocio de los fieles, implícitamente insinuado ya al definir el carácter sacramental, de acuerdo con Santo Tomás, como una participación del sacerdocio de Cristo (pp. 186-187) y tratado exprofeso más adelante (pp. 601-624) en la sección correspondiente al sacramento del orden, añadiendo en apéndice el discurso de Pío XII a los obispos que acudieron a Roma con motivo de la proclamación de la realeza de la Santísima Virgen (pp. 625-628).

En la discutida cuestión de la naturaleza de la casualidad sacramental Piolanti acepta la solución dada por Santo Tomás en sus últimas obras, o sea, la casualidad física perfecta. Creemos, sin embargo, que no acertó a ver todo el pensamiento del Santo y que con el fin de facilitar la inteligencia de una doctrina, no exenta de dificultades, da una noción de instrumento, que no se ajusta en todos sus detalles a lo enseñado por Santo Tomás, dejando en la sombra un importante elemento repetidas veces utilizado por él, cual es la unión sustancial de alma y cuerpo, clave para entender cómo la acción de un signo sensible puede alcanzar hasta

el alma. Sería necesario también cribar un poco las pruebas positivas en favor de la existencia del carácter sacramental.

Fr. A. Bandera, O. P.

G. Van Roo, S. I., *De sacramentis in genere*. Págs. XVI-374. Pontificia Universidad Gregoriana, Romae, 1957. L. 1800.

Esta obra, como dice el autor, está destinada preferentemente a sus alumnos de la Universidad Gregoriana, en cuyas manos desea poner un instrumento apto para preparar los exámenes de grados. Sin embargo, hemos de reconocer que tiene un interés mucho más amplio. Basta el considerable número de páginas para convencerse que no se trata únicamente de un manual, si bien puede prestar fácilmente los servicios de esta clase de libros.

Encontramos en este tratado una serie de peculiaridades que lo distinguen de las restantes obras de su género, empezando por la ordenación de la materia, aunque no es fácil afirmar que el acierto haya acompañado siempre al autor. Creemos de impoortancia y de utilidad el cuidado puesto por el P. Van Roo en evitar un excesivo apriorismo especulativo, buscando una sólida base de argumentación positiva y fijándose siempre en las particularidades propias de cada sacramento para no incurrir en generalizaciones inconsistentes. En una materia esencialmente positiva, como es la de los sacramentos, esto tiene una importancia capital. Sobre esta base de amplia información, el P. Van Roo construye la sistematización de la doctrina, del modo particular como él la concibe.

Las peculiaridades más características de la obra tal vez sean la noción de sacramento y la teoría que propugna acerca de su causalidad, dos extremos que están estrechamente relacionados. Digamos un poco sobre el último, porque nos facilitará la inteligencia del primero. El P. Van Roo no se adhiere a ninguna de las teorías conocidas acerca de la causalidad de los sacramentos. Combate igualmente la causalidad física, la causalidad moral y la intencional; de esta última en concreto, hace una impugnación que es de las más atinadas que nosotros conocemos (cf. pp. 301-305). En la proposición de la propia teoría, el P. Van Roo es algo difuso y presenta su pensamiento un poco diluído (cf. pp. 306-342). Niega, contra lo que él considera invención del tomismo tardío, que los sacramentos posean una virtud interna, participada de modo transeunte, mediante la cual ellos directamente produzcan la gracia en el alma de quien los recibe. Las dificultades a que está sujeta esta *virtus vialis*, son muchas y demasiado graves (cf, p. 285) y no merece la pena envolverse en ellas para explicar lo que puede entenderse más fácilmente de otras maneras. Los sacramentos son instrumentos, pero a través de ellos no pasa ninguna *virtus*; no se asemejan a los instrumentos de que se sirve el hombre para sus obras artificiales, que consisten ordinariamente en medios de aplicar las propias energías a objetos determinados, hasta los cuales sería imposible o muy difícil hacerlas llegar de otro modo. No son instrumentos de aplicación, sino signos o instrumentos del imperio o intención de Dios que quiere,

mediante ellos, santificar al hombre que los recibe. Toda la virtud santificadora está en el imperio divino; el sacramento es un signo que, si cabe hablar así, lo promulga sensiblemente ante los hombres. Según esta teoría —piensa el P. Van Roo—, se explica perfectamente que los sacramentos sean eficaces, aun cuando su rito no implique ninguna aplicación física al sujeto que los recibe; desaparece también la dificultad de explicar la casualidad del matrimonio contraído en ausencia, por procurador. A pesar de todo, los sacramentos son causa de la gracia en sentido propio y no meras condiciones u ocasiones de su producción. Esto, sin embargo, no es tan fácil de entender, supuesto que toda la eficacia reside en el imperio divino y que el sacramento intrínsecamente no participa ninguna virtud, ni puede ser considerado como receptáculo en que están depositados los méritos de Jesucristo. En el fondo, la nueva teoría parece una aleación de tomismo con la doctrina de Billot, quitando a uno y a otra lo que tienen de más característico. La insistencia del P. Van Roo en considerar el sacramento como signo del imperio divino, por el que Dios intenta santificar a un alma, concuerda con el tomismo más puro, que por este camino llega a ver en el sacramento una verdadera casualidad física, participada de la casualidad propia del imperio de Dios. Pero la negación, de esta causalidad física, al mismo tiempo que de la moral, en los sacramentos, hace que ese signo quede excesivamente *intencionalizado* y que a pesar de la impugnación de la teoría de Billot, la nuevamente elaborada tenga más de un punto de contacto con ella; la afinidad puede apreciarse incluso verbalmente, pues el P. Van Roo insiste en la *intentio* tanto como el mismo Billot. La misma idea general de instrumento se resiente de esta predilección por lo *intencional*.

La noción de sacramento, dada por el P. Van Roo, puede servir para comprobar prácticamente cómo la causalidad se desplaza del rito sensible hacia Jesucristo que lo utiliza como signo de su voluntad o intención santificadora. He aquí la definición: «Sacramentum Novae Legis est actus cultus exterior quo Christus per Ecclesiam et ministrum, repraesentando mysteria carnis suae, significat et efficit ex opere operato sanctificationem hominis apte dispositi» (p. 63).

Si quisiéramos entrar en el detalle del modo como el P. Van Roo, entiende la doctrina personal de Santo Tomás acerca de la noción y causalidad de los sacramentos, se podrían hacer algunos reparos, no siempre accidentales. En parte son ya previsibles por lo que hemos dicho.

Sobre algunos puntos concretos de la doctrina sacramentaria se podrán encontrar en esta obra aclaraciones importantes, como, por ejemplo, en lo relativo a la «substantia sacramenti» (cf. pp. 109-110, 124-125); a la intención externa (pp. 161-163), a la institución de los sacramentos (p. 112 ss.), etc. En conjunto creemos que es una obra notablemente superior a las ordinarias sobre la materia.

Fr. A. Bandera, O. P.

I. Filograssi, S. I., *De sanctissima Eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae.* Sexta ed. recognita. Págs. 484. Pontificia Universidad Gregoriana, 1957. L. 2200.

El subtítulo de la obra delimita, aunque de modo un poco impreciso, su contenido. No es intención del P. Filograssi componer un tratado sistemático completo acerca de la eucaristía, sino únicamente estudiar algunas cuestiones selectas, a través de las cuales, sin embargo, se pone uno en contacto con la casi totalidad de la doctrina eucarística. Sirven de introducción a la obra unas setenta páginas dedicadas al estudio de algunos problemas relativos a las fuentes de la revelación y al Magisterio eclesiástico, de aquellos particularmente que versan sobre el progreso dogmático.

A primera vista se podría pensar que la introducción no cuadra con el cuerpo de la obra. Pero una ligera reflexión sobre ciertos criterios e ideas en el estudio de la eucaristía, que desgraciadamente se difunden entre círculos de notable amplitud, justifica y hasta recomienda el plan adoptado por el P. Filograssi, si bien es preciso reconocer que, objetivamente, la disparidad entre introducción y cuerpo de la obra es notoria.

La obra se divide en tres partes que tratan, respectivamente, de la presencia eucarística, de la eucaristía como sacrificio y de la eucaristía como sacramento, la cual prácticamente se reduce al estudio de algunos problemas relativos a la comunión. En la primera parte, de la presencia eucarística, se estudia también el medio o vía para llegar a esa presencia, es decir, la transustanciación.

Todos los problemas de índole especulativa estudiados en la obra, tienen una neta orientación tomista, como puede apreciarse, sobre todo, en el estudio de la naturaleza de la transustanciación, en el cual son rechazadas con toda decisión tantas teorías que, en el fondo, sólo sirvieron para embrollar el problema y cuyo predominio en determinadas épocas es casi inexplicable. El problema estaba claramente resuelto desde siglos. Hemos de congratularnos por el esfuerzo que insignes teólogos llevan a cabo para revalorizar la antigua y genuína solución y de que el P. Filograssi supedite nuevos materiales para reparar el edificio que, en mala hora, fué abandonado. Algo semejante podríamos decir acerca de la exposición del modo como la doble consagración es sacrificio, aunque la posición del P. Filograssi en esta materia parece un poco más fluctuante que en la anterior. Rechaza resueltamente todas las teorías acerca del *status declivior,* de la inmolación virtual y la mera oblación; tampoco acepta la teoría del P. de la Taille. Quedan la doctrina de Billot y la teoría, cada vez más extendida, de la inmolación sacramental, hacia la cual el P. Filograssi muestra claras simpatías, aunque no nos atrevemos a asegurar que la haga enteramente suya. El tema del sacrificio es el que ha sido tratado con más amplitud a través de toda la obra. La breve exposición que acabamos de hacer del contenido, nos autoriza para afirmar que la obra, en conjunto, es una contribución de notable valor al esclarecimiento de los problemas eucarísticos.

Nos permitimos, sin embargo, sugerir algunos puntos de posible me-

joramiento. En primer lugar, la división tripartita. El P. Filograssi afirma de ella que «est systematica quaedam divisio» (p. 72), pero no alega ninguna razón que, sistemáticamente, la justifique, porque, en realidad, tales razones no existen. El verdadero fundamento en que descansa semejante división, es puramente empírico; está constituído por la redacción del canon 801, en el cual se lee: «In Sanctissima Eucharistia sub speciebus panis et vini ipsemet Christus Dominus *continetur* [presencia real], *offertur* [sacrificio], *sumitur*» [comunión o sacramento]. Evidentemente, el canon al recoger y dar expresión a la fe de la Iglesia acerca del misterio eucarístico, no intentó señalar a los teólogos la división científica del tratado. Es extraño que un estudio tan agudamente especulativo como el del P. Filograssi no se eleve a una consideración más alta. Recientemente Piolanti proponía la misma división tripartita, alegando también el canon 801 y añadiendo, para justificarla, una analogía, no muy feliz, del tratado de la eucaristía con el de la encarnación; pero la analogía, además de ser un poco forzada, no debía prevalecer sobre los principios propios que rigen la doctrina eucarística (Cf. A. Piolanti, *Il mistero eucaristico*, p. 10. Firenze, 1957).

También nos ha llamado la atención que, al tratar del modo de la presencia eucarística, haya quedado relegada a un escolio la noción fundamental de toda la cuestión que es el *per modum substantiae* (cf. pp. 265-268). Cuando esta noción ha sido profundamente asimilada, se ve cómo una infinidad de dificultades que nos asaltan, entre ellas las más aparatosas relativas a la cantidad, movimiento local, etc., son puramente imaginativas y, en el fondo, carecen de toda consistencia.

En lo referente al sacrificio de la misa, sería deseable aclarar un poco más el concepto de inmolación y el modo de su aplicación a este caso concreto.. No cabe duda que el origen de algunas teorías acerca de la esencia del sacrificio eucarístico, es debido a falta de claridad de ideas sobre el particular. Según nuestro modo de pensar, el concepto de inmolación tal como ordinariamente se entiende, es decir, en cuanto significa la destrucción de la víctima, no es directamente aplicable a la misa y gracias a ello se puede entender cómo la misa, sin implicar una real destrucción de la víctima, es verdadero sacrificio. La misa es un sacrificio relativo, que presupone el de la cruz y está dependiendo de él. Las teorías generales acerca del sacrificio sólo pueden ser aplicadas a la misa a través del sacrificio de la cruz y siempre que quede a salvo la naturaleza sacrificial de éste, se salva igualmente el sacrificio de la misa, porque es un sacrificio relativo. Cuando en la teoría general se dice que la inmolación o destrucción de la víctima es esencial al sacrificio, entendido con toda propiedad, no hay que temer que de ahí se derive dificultad alguna contra la índole sacrificial de la misa. El P. Filograssi parece sugerir estas ideas (cf. p. 421); pero si éste es efectivamente su pensamiento, está muy poco destacado. Con ello, creemos, desaparecerían de raíz no pocas dificultades acerca del sacrificio eucarístico y no hubiese sido necesario gastar tantos esfuerzos en excogitar y fundamentar la teoría de la mera oblación.

Por último, ya que el P. Filograssi se muestra fiel seguidor de Santo Tomás en estas cuestiones, nos permitimos sugerirle que adapte plena-

mente la terminología a la del Santo, desprendiéndose de ciertos tecnicismos decadentes, propios de épocas en que la doctrina eucarística perdió el vigor y nitidez de exposición que había logrado en los grandes autores del siglo XIII.

FT. A. BANDERA, O. P.

XIV Semana Española de Teología. Págs. XXVIII-530. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1955.

En septiembre de 1954 se celebró en Santiago de Compostela la XIV Semana Española de Teología. Los temas fundamentales propuestos para el estudio y para la discusión posterior, fueron los siguientes: *Fundamentos teológicos del Derecho Público Eclesiástico,* y *Teología del laicado.* Los trabajos recogidos en el presente volumen se refieren, en su mayoría, a uno u otro de esos dos temas, si se exceptúan los trabajos referentes a temas libres presentados también en esa Semana.

Relacionados con el tema central, *Teología del laicado,* tenemos los trabajos siguientes: *Los efectos sacramentales del Bautismo y Confirmación y el sacerdocio de los simples fieles a la luz de San Agustín,* por el Pbro. Don Antonio Bru Borrás. Trabajo de investigación positiva sobre el pensamiento del Santo Doctor acerca de ese problema actual, y lleno de interés para precisar hasta qué punto es posible hablar de un progreso doctrinal respecto del sacerdocio de los fieles. Las ponencias de los PP. Basilio de San Pablo y Bernardo Monsegú insisten en el punto central examinado: *el sacerdocio y los fieles.* A pesar de los avances que suponen ambas ponencias, especialmente la del P. Basilio, en lo que se refiere a aproximación de pareceres, pecaríamos de optimismo infundado si pensáramos que el problema está ya suficientemente esclarecido y resuelto. El P. Arturo Lobo, en su ponencia sobre el *Fundamento doctrinal del apostolado seglar* expone de una manera precisa ideas que le son muy queridas acerca del apostolado de los laicos en su relación con la Jerarquía, autorizadas, una vez más, por el Romano Pontífice al exigir a los laicos repetidamente una sumisión incondicional a quienes tienen, por disposición divina, el encargo de predicar la verdad de Cristo.

Mayor interés y mayor extensión tienen los trabajos relacionados con el otro tema propuesto para estudio y discusión en la Semana. El trabajo del Dr. Ferro Couselo, que responde al título: *Errores teológicos acerca de la naturaleza jurídica de la Iglesia,* es de carácter positivo y pretende dar una visión de conjunto acerca de esos errores, intentando, a la vez, puntualizar los fundamentos filosóficos en que se apoyan. El P. Salaverri, en otro trabajo que sirve también para encuadrar y centrar el tema propuesto, escribe sobre *La Potestad de Magisterio eclesiástico y asentimiento que le es debido.* Es este uno de los puntos últimamente más analizados y expuestos por el ilustre jesuíta, con la precisión y claridad que le son características. A continuación, y centrado ya el problema, es examinado en los restantes trabajos de esta sección, desde diversos puntos de vista. El trabajo del Sr. Obispo de Tuy expone: *Doctrina católica sobre la na-*

turaleza jurídica y soberana de la Iglesia; el Sr. Obispo de Albacete escribe un amplio y profundo estudio sobre *Tolerancia e intolerancia*; los PP. Basilio de San Pablo, José Campelo y Bernardo Monsegú presentan respectivamente los siguientes trabajos: *Fundamentos teológicos de la tolerancia protestante en materias religiosas, El concepto de separación entre la Iglesia y el Estado, La tesis del Estado laico a la luz de la teología y de la historia*, y, finalmente, el Dr. Odriozola Argos completa esta sección con un interesante trabajo sobre *La unidad católica española.*

Entre los diversos trabajos correspondientes a los temas libres presentados en las sesiones de la Semana merece ser destacado el firmado por Don José María Saíz sobre el tema: *En torno a los niños que mueren sin bautismo*, que pretende ser un examen crítico de las diversas soluciones propuestas modernamente a ese problema, siempre difícil. El Dr. Saíz va examinando esas soluciones con un criterio ecuánime y objetivo, sin concesiones fáciles de ninguna clase, ajustándose únicamente a la enseñanza del Magisterio acerca de ese problema.

Ante la imposibilidad de analizar por separado los trabajos indicados, bastará con que dejemos anotado nuestro parecer de conjunto. Se trata de una serie de trabajos profundos, serenos, de especialistas, en los que se aborda con objetividad un problema tan actual y tan diversamente interpretado y resuelto, incluso en ambientes sinceramente católicos. Particularmente, a este respecto, deben ser destacados los trabajos del Sr. Obispo de Albacete y del Dr. Odriozola, por la claridad y valentía con que examinan tanto el problema general de la tolerancia e intolerancia religiosa como el problema más concreto, más actual, más discutido y más incomprendido, de la catolicidad del Estado español.

En suma: aunque no fuera más que por los trabajos referentes a esta segunda sección, el volumen que reseñamos es digno de elogio y constituye, al igual que los precedentes volúmenes de esta colección, un esfuerzo serio y sereno de los teólogos españoles para llevar la orientación precisa que los problemas actuales sobre la tolerancia e intolerancia religiosa están pidiendo a la teología.

Fr. B. Marina, O. P.

Estudios Marianos. Vol. XVII: *La realeza de María*. Págs. 558. Sociedad Mariológica Española, Madrid, 1956.

Siguiendo la trayectoria señalada por otros anteriores, este volumen de *Estudios Marianos* está también dedicado a un tema concreto y especial: La Realeza de María según la encíclica «Ad Caeli Reginam».

Como se trata de una verdad estrictamente teológica, su estudio ha de tener lógicamente dos partes: una positiva, que investigue su continencia en las fuentes de la revelación; y otra especulativa, que determine las verdades teológicas que le sirven de fundamento. En la parte positiva, después de un breve análisis de la encíclica «Ad Caeli Reginam», se estudia la Realeza de María en la Sagrada Escritura, en los Padres Orientales y Occidentales, en las Liturgias Bizantina y Siro-Antioquena, en las Liturgias

occidentales, en el «Mariale» atribuído a San Alberto Magno, en los autores carmelitas de los siglos XVI y XVII, en la Literatura de España, y en los códices miniados de la Biblioteca Nacional. El balance general de esta amplia documentación positiva es que la Realeza de María no constituye ninguna novedad en teología, sino que pertenece plenamente al depósito de la revelación y está profundamente enraizada en el sentir del pueblo cristiano. Pero los artículos, como es de suponer, no son todos del mismo valor. Quizás el más destacado, por la documentación, el método crítico y el valor de los testimonios aducidos, sea el del P. Mauricio Gordillo, S. J., sobre la Realeza de María en los Padres orientales.

En la parte especulativa se comienza el estudio de la Realeza de María con un artículo general del P. Emilio Sauras, O. P., sobre el alcance y contenido doctrinal de dicho título, para continuar con sus fundamentos, que son la Divina Maternidad, la Corredención perfectiva y la Maternidad espiritual. Después, como las prerrogativas dogmáticas de la Stma. Virgen son el fundamento de nuestro culto y devoción hacia Ella, siguen otros dos trabajos: uno sobre la esclavitud mariana y otro sobre el valor ascético de la consagración a María, que sintetizan la actitud que hemos de tener frente a su regia potestad.

En esta parte, los trabajos más valiosos son dos: sobre todo el del Pbro. José Calzada Oliveras, titulado *La Maternidad divina y la Realeza de María*, que es un artículo profundo y bien razonado, donde se critica acertadamente el modo incompleto de proponer el argumento de la divina maternidad, dando al final una formulación apodíctica del mismo; y otro el titulado *La Realeza y la Corredención según la encíclica 'Ad Caeli Reginam'*, del P. Ildefonso de la Inmaculada, O. C. D., Ambos defienden, igual que el P. Sauras, una realeza auténtica, con verdadero poder sobre los súbditos, que se actualiza por vía de imperio y no por vía de simple intercesión, pues así lo exigen sus fundamentos.

En cambio el artículo del P. J. M. Delgado Varela, O. de M., sobre *La Maternidad espiritual y la Realeza de María*, además de su enfoque pretencioso y singular, tiene muchas inexactitudes, habla más de otras cosas que del tema señalado, y termina con una conclusión negativa. Verdaderamente, ¡qué poco se logra cuando no se siguen los caminos tradicionles de la Teología!

Pero a pesar de éste y otros reparos particulares que se podrían hacer a algunos otros artículos, el volumen en conjunto constituye un verdadero tratado de valor positivo sobre la Realeza de la Stma. Virgen, y un digno comentario de la encíclica «Ad Caeli Reginam». Con ello la Sociedad Mariológica Española, pletórica de vida, presta, una vez más, un notable servicio al esclarecimiento progresivo del misterio de María.

Por último el volumen recoge también otros tres trabajos que no pertenecen al tema señalado: uno sobre los principios mariológicos de San Vicente Ferrer, en cuya ciudad natal se celebró la semana de estudios con motivo del IV centenario de su canonización; otro sobre la mariología de Santo Tomás de Villanueva, cuyo IV centenario después de su muerte caía ese mismo año; y otro sobre el tema tan discutido de la redención

y el débito de María, considerado a la luz de la *Ineffabilis*, los votos de los teólogos y sus esquemas preparatorios.

Fr. M. Bueno, O. P.

Henry Dumery, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*,. 144 páginas. Desclée de Brouwer, Bruges, 1955.

La intención de este breve tratado es hacer crítica en torno a la idea de Dios, que el autor toma de la religión, principalmente de la cristiana, pues es la que más la ha elevado. Para ello comienza estableciendo que no hay ni debe haber oposición alguna entre el Dios de la Filosofía y el Dios vivo de la Religión, pues la función de la Filosofía no es crearse su objeto, sino reflexionar sobre los datos espontáneos que la vida le presenta. Por lo mismo, no hay más que un Dios verdadero, a quien adora la Religión, y cuya idea razona y critica la Filosofía. Esta crítica filosófica ha de versar sobre la existencia, la naturaleza y el contenido religioso de la idea de Dios. La existencia de Dios, que ha de conocerse juntamente con su naturaleza, no puede demostrarse como término último de una serie cualquiera de seres o causas subordinadas, pues o es homogéneo con toda la serie, lo cual destruye a Dios; o es transcendente, lo cual destruye la argumentación. A Dios sólo se llega por *reducción*, que es un acto o movimiento dialéctico, que va distinguiendo en cada plano de la conciencia lo activo y lo pasivo, lo necesario y lo contingente, lo uno y lo múltiple, hasta llegar al Uno puro y absoluto, que es Dios. De este modo, Dios se nos ofrece como transcendente a todo orden o categoría creada de las cuales es primer principio, aunque no por participación, pues el Uno no puede ser participado, sino por *procesión* y *autoposición*. En sí mismo Dios no es el ser supremo, sino algo anterior, que es el Uno puro, con quien no podemos establecer el diálogo más que transcendiendo toda forma antromórfica y sociológica.

Aunque esta línea general parece aceptable en parte, sin embargo es difícil que se puedan decir más errores en tan pocas páginas. Para no alargarnos indebidamente enumeraremos algunos de los más notables: confunde la demostración a priori, cuyo medio es la esencia o naturaleza de la cosa, con la demostración a posteriori para la cual basta la noción nominal; desconoce que la existencia de Dios sólo se puede demostrar ascendiendo por las cosas creadas de este mundo, como del efecto a la causa, en cuyo término aparece Dios como esencialmente distinto e infinitamente trascendente a todo lo demás; defiende el valor del argumento ontológico; impugna la existencia de un doble orden de verdades en Dios: uno asequible a la razón y otro solamente a la fe; niega la analogía y la participación, incluso para la gracia...; por último, a pesar de que admite la identidad de esencia y existencia en Dios, dice que no es el Ser supremo, sino el Uno absoluto, que según nuestro modo de conocer es siempre posterior al ser, sin el cual no se puede ni concebir.

Por eso, aunque la obra pueda tener alguna utilidad entre los filósofos modernos en que se funda, que no saben ascener hasta Dios, sin embargo

a la Filosofía en sí le aprovecha tanto como el cáncer a un organismo vivo, pues sus originales especulaciones carecen de todo auténtico valor filosófico, teológico y religioso.

Fr. Manuel G. Bueno, O. P.

J. C. Federici, *S. J., Religión y Cristianismo.* Traducción de Antonio Alvarez de Linera. 482 pp. Sociedad de Educación Atenas, Madrid. 50 pts.

Pertenece este volumen a la Colección *Razonemos nuestra fe,* que con tanto acierto y oportunidad está editando la *Sociedad de Educación Atenas.* Es también uno de los Manuales del Pensamiento Católico publicados por «*La Civiltá Cattolica*», traducido al castellano por el Dr. Alvarez de Linera.

El contenido de este volumen responde concretamente al título del mismo. Su primera parte tiene como objeto *el problema religioso* en general, cuyo análisis termina con la demostración de la posibilidad de una revelación divina sobrenatural. La segunda parte arranca de ese punto de partida y tiene como objeto demostrar *el hecho religioso cristiano* consumado en Cristo. Puede decirse, por tanto, que sigue la línea clásica de los manuales de la Apologética cristiana, si bien adaptada a la mentalidad y formación de aquellos lectores para quienes ha sido escrita, preferentemente, la obra.

La exposición es clara, diáfana, a la vez que profunda. Y suficiente, no sólo para quien busca la verdad religiosa, sino también —y quizá con mayor razón— para quien, aun poseyéndola, la posee de una manera imperfecta. El traductor, guiado sin duda por el buen deseo de precisar conceptos y afirmaciones del autor, ha multiplicado por propia cuenta las notas aclaratorias o expositorias, no siempre acertadas u oportunas.

Creemos, sinceramente, que esta obra ha de prestar gran utilidad a todo católico que desee profundizar sus conocimientos religiosos y justificar la racionalibilidad de su fe.

Fr. B. Marina, O. P.

G. K. Malone, *The True Church. A Study in the Apologetics of Orestes Augustus Brownson.* 144 pp. Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Illinois, U. S. A. 1957.

Es una tesis interesante por estar bien escrita y por ser objeto de ella el espectacular Orestes Augustus Brownson, a quien, exacta o inexactamente, se ha presentado como «la más brillante luz producida hasta ahora por la Iglesia Americana», como «el más original y efectivo Apologista Americano», como «el Newman de Norteamérica», etc., etc. Se trata en la tesis de enjuiciar la índole y el valor apologético de la prueba de Brownson sobre la verdad de la Iglesia Católica a base de sus obras publicadas y los manuscritos inéditos conservados principalmente en los archivos de la Universidad de Notre Dame, Indiana. Este fecundo escritor y doctor resulta interesante para cualquier lector. Nacido en 1903,

hombre excepcionalmente autodidacto, en su vida espectacular va pasando desilusionado, siempre como un astro fugitivo, por casi todas las principales denominaciones protestantes hasta venir a parar en la Iglesia Católica en 1844, un año antes del bautismo de Newman en Inglaterra. Su carácter y el calor de convertido le hicieron criticar también muy duramente a determinadas instituciones dentro de la Iglesia Católica, si bien parece haberse arrepentido de ello al final de su vida «como inútil y perjudicial», según el testimonio de su hijo Henry F. Brownson, editor de los veinte volúmenes de sus obras. La Apologética de Brownson es más efectiva por lo enérgica, práctica y sentimental que por lo sólida y tradicional. El juicio que de él hace el autor de la tesis nos parece objetivo y equitativo.

J. VALBUENA, O. P.

FULTON J. SHEEN, *Filosofía de la religión*. El impacto del conocimiento moderno sobre la religión. 460 pp. Traducción de Guillermo Wihtelow y Luis Fabricant. E. D. H. A., S. A. Barcelona-Buenos Aires, 1957.

Fulton J. Sheen, Obispo auxiliar de Nueva York y popularísimo predicador de la televisión norteamericana, es, además, profesor de filosofía en la Universidad Católica Americana. En este aspecto es casi desconocido. Ha publicado una Filosofía de la ciencia; y esta *Philosophy of Religion*, cuya versión española reseñamos.

No se busque en ella un índice completo de los temas que bajo este rótulo suelen comprenderse. Como reza el subtítulo, se examina y juzga el impacto que en el concepto de Dios y de religión han dejado marcado las corrientes modernas de pensamiento, principalmente del pensamiento científico e histórico.

Los filósofos cristianos han olvidado más de la cuenta estos aspectos en su análisis de las dificultades y su defensa de los dos grandes temas de Dios y la religión. Desde Descartes —y todavía más desde Newton— las ciencias físico-naturales implantan su método e imponen sus conclusiones en las disciplinas filosóficas. Aun en las figuras máximas se deja sentir su influjo; Kant mismo está forzado —y no sólo en el punto de partida de su especulación— por este imperio de la ciencia sobre el mundo de la filosofía. Las modernas soluciones al concepto de historia, con sus implicaciones en la doctrina de la religión natural y la revelación sobrenatural también se encuentran dentro de su ámbito dictatorial.

Fulton J. Sheen nos presenta el desarrollo evolutivo de estas concepciones, sus pugnas y sus afinidades. La defensa de Dios y la religión se hace aquí enjuiciando desde dentro y en su desarrollo la postura científica e historicista, y presentando su fruto actual y lógico en el «hombre frustrado», tal como nos le describe el pensamiento más contemporáneo; y señalando a un tiempo, a base de Santo Tomás —cuyas obras maneja con agilidad y acierto— la dirección que deben llevar las soluciones concretas a los distintos problemas planteados.

En la obra presente los conocimientos y métodos de un profesor res-

petuoso con su materia tienen, sin mengua de la seriedad científica debida, la exposición sugestiva de quien está acostumbrado a hacer ostensibles a los grandes públicos verdades altas y difíciles. A los tratadistas y profesores de Teodicea no les estará de más, para remozar sus *status quaestionis*, atender esta clara exposición del Obispo auxiliar de Nueva York.

Como en toda exposición evolutiva de ideas y doctrinas, hay en la presente deficiencias inevitables y lagunas. Laguna es, y de consideración, el no incorporar la corriente existencialista al estudio del hombre frustrado. Se recoge el pensamiento de Kierkegaard; pero sin completar el cuadro con las precisiones, correcciones y contracorrecciones que le han añadido las figuras actuales del movimiento existencial, que, de algún modo, tienen en él su punto de partida. Y sabemos que también sobre el tema de Dios el existencialismo ha dicho su palabra.

Las referencias a obras y autores son abundantes, sin que se dificulte por eso la lectura del libro. Pero la transcripción de las primeras es deficiente; pues no se da ni el lugar ni la fecha de impresión; la anotación de la página poco puede ayudar así. Los traductores complican aún más la cosa al darnos todos los títulos ingleses en versión española.

La labor de estos últimos es aceptable en sus líneas generales; más si la comparamos con lo que suele ser común en las traducciones que nos llegan de Argentina. Cuando fallan en su cometido se debe casi siempre a desconocimiento del verdadero sentido del término filosófico, sobre todo si es de origen escolástico. Así al nombrar *pasaje* al proceso o *paso* de la potencia al acto. Menos explicable es que llamen *Consejo* del Vaticano a la magna asamblea eclesiástica del siglo XIX, que, como todas las anteriores, había recibido siempre hasta ahora en español el nombre de *Concilio*. ¿Por qué no se encarga a una persona entendida en la materia la revisión de estas traducciones antes de darlas a la imprenta? No nos parece la cosa tan difícil, y las editoriales sudamericanas ganarían en prestigio, que, a la larga, es económicamente productivo. Y lo mismo decimos de un mayor cuidado en la corrección de las erratas de imprenta.

FR. FERNANDO SORIA, O. P.

PIE XII, *L'Education, la science et la culture*. Publié sous le haut patronage de l'Observateur permanent du St. Siège auprès de l'UNESCO. Págs. 224. Ed. Fleurus. Paris, 1957. Fr. 680.

Les enseigements Pontificaux. L'Education. Présentation et tables par les Moines de Solesmes. Págs. X-552-78. Desclée de Brouwer, Bruges, 1957.

Tenemos el gusto de presentar estas dos importantes compilaciones de doctrina pontificia sobre temas de candente actualidad. La primera ha sido compuesta con finalidad un tanto apologética para responder a las frecuentes acusaciones, por lo menos tácitas, que se lanzan contra la Iglesia por quienes interpretan como intransigencia obstinada su firme adhesión a las verdades reveladas, puestas por razón de su misma naturaleza en un plano trascendente al tiempo y a las civilizaciones humanas, y la con-

sideran ajena, cuando no enemiga, de los altos valores humanos de que justamente se precia el mundo de hoy. Esta finalidad, que va implícita en la compilación, impone sin más ciertos límites a la selección de textos, porque para mostrar la presencia del pensamiento pontificio al mundo y a los problemas de hoy, es necesario acudir también al magisterio de hoy. Por eso se recogen únicamente las enseñanzas de Pío XII, tomadas de sus múltiples discursos sobre las materias enunciadas en el título. Dentro de cada sección o *parte,* los textos pontificios son agrupados por orden sistemático, no cronológico, comenzando por los principios generales relativos a cada tema, para atender después a sus diversos aspectos particulares. Tres índices —cronológico de los documentos pontificios, alfabético de materias y sintético— cierran y enriquecen este hermoso volumen, al que deseamos una amplia difusión, porque si para un católico es casi tópico decir que la Iglesia está presente a todo legítimo avance de la humanidad y fomenta positivamente cualquier forma de progreso, no todos piensan de la misma manera por no saber interpretar exactamente la especial naturaleza de la Iglesia, que determina cada una de sus intervenciones en el mundo.

El segundo volumen es mucho más extenso y se ciñe exclusivamente al tema de la educación; comienza con la encíclica *Diu satis* de Pío VII (15-V-1800) y termina con la Alocución de Pío XII al Capítulo General de los Hermanos de las Escuelas Cristianas (23-V-1956) sobre vida interior y educación. Los documentos están ordenados cronológicamente, pero gracias a varios y copiosísimos índices (ocupan 78 páginas) es fácil el estudio metódico de los diversos puntos relativos a la educación. Se ha introducido también el sistema utilizado en el *Enchiridion Patristicum* de añadir al margen de cada número del texto los artículos o párrafos del índice, en que se señalan todos los demás pasajes relativos a la misma materia. De este modo resulta sumamente fácil aprovechar el inmenso caudal de enseñanzas acumuladas en este precioso volumen.

A nuestro juicio, la idea más sobresaliente de esta compilación es el carácter netamente sobrenatural que debe presidir la educación, porque no se trata solamente de formar al hombre, sino de educar al redimido, haciéndole entrar en posesión de todas aquellas perfecciones cognoscitivas y afectivas que le faciliten el acceso personal y consciente a Jesucristo, que es el modelo supremo del hombre cristiano y el que, por tanto, debe dar la pauta en la obra educativa. Por eso decía recientemente Pío XII a los maestros que su misión es sagrada y tiene profundas afinidades con la del sacerdote. La idea es repetida en mil formas a través de innumerables documentos aquí transcritos. La Iglesia, además, no contenta con la afirmación directa y positiva del criterio fundamental de la educación, ha condenado con una frecuencia impresionante toda tentativa de hacer prevalecer el naturalismo educativo; la enumeración de los pasajes anti-naturalistas ocupa nada menos que diez páginas del índice lógico.

Otra idea creemos que resalta también notablemente como consecuencia de la anterior, a saber, la importancia del sacrificio en toda obra educativa, pues no se puede olvidar que la redención —en la cual debe inspirarse la educación— fué realizada por los padecimientos de Jesucristo. Quizá esta idea sirva para contrar en su justo medio la moderna tendencia

pedagógica a suprimir todo lo que sea castigo. Evidentemente la historia demuestra que, por desgracia, el castigo fué utilizado con exceso, produciendo, como consecuencia, lamentables reacciones que prácticamente anulaban la obra educativa. Pero tampoco creemos laudable la tendencia a suprimir el sacrificio para que prevalezca el gusto, ni el deseo de ahorrar al alumno los esfuerzos y ejercicios dificultosos para sustituirlos sistemáticamente por lo fácil. Cuando el gusto y la facilidad se erigen en criterio, no cabe esperar espíritus viriles, capaces de afrontar las situaciones nada cómodas que la vida presenta con excesiva frecuencia. El sacrificio tiene por sí mismo un alto valor educativo, máxime para quien crea en la infección de la naturaleza humana.

Fr. A. Bandera, O. P.

S. Blanco Piñan, Pbro., *Yo te elegí. Pío XII a los sacerdotes.* Págs. 388. Ptas. 54 y 65. *Sois un beneficio de Dios. Pío XII y la medicina.* Págs. 288. Ptas. 46 y 61. *Por senderos difíciles. Pío XII a las muchachas de hoy.* Págs. 148. Ptas. 26 y 39. *Alegraos en el Señor. La Iglesia y las costumbres y diversiones modernas.* Págs. 268. Ptas. 37 y 52. Editorial FAX, Madrid.

Con los cuatro volúmenes que ahora anunciamos son ya ocho los que el autor ha compuesto para divulgar las enseñanzas de Pío XII sobre los diversos estados, profesiones o clases de la sociedad. El último de los volúmenes mencionados en esta nota, o sea, el que trata de las costumbres y diversiones modernas, completa las enseñanzas genéricas del Papa con determinaciones más concretas de los obispos españoles sobre cada uno de los temas tratados y para poder distinguir intuitivamente lo que procede de fuente pontificia y lo emanado de la simplemente episcopal, se han adoptado diversos tipos de letra.

El contenido de los volúmenes no necesita nuestras ponderaciones. Es la voz de la Iglesia la que a través de todos ellos resuena para transmitir a los diversos sectores de la humanidad el mensaje de Cristo en su pureza original.

El tema principal del primer volumen es la santidad de la vida sacerdotal, aunque no se descuidan tampoco otra de serie de problemas que más o menos gravemente afectan al sacerdote. A la vista de estas luminosas y santificadoras enseñanzas, se hace más dolorosa la comprobación de tantas actitudes poco conformes, cuando no claramente contrarias a directrices y orientaciones expuestas y repetidas en todos los tonos.

El volumen segundo junto con la finalidad principal de ilustrar los principios de moral médica, contiene también abundantes materiales sobre la importancia del dolor en la vida cristiana, dato que el médico tampoco puede preterir en el ejercicio de su profesión.

Los dos últimos volúmenes afectan principalmente al mundo femenino y han de ser sumamente útiles tanto para la mujer como para los consejeros de sus organizaciones.

Fr. A. Bandera, O. P.

La moral Profesional. Semanas Sociales de España. XV Semana. Madrid, 1956, 627 págs.

Hace pocos años el Instituto «Luis Vives», del C. S. I. C., en su sección de Etica, celebró un curso sobre *Moral Profesional*; reunidas las conferencias con un poco de retraso, aparecieron en un volumen en 1954. El curso quería ser un anticipo imprescindible para la elaboración de una *Etica Profesional,* y el anuncio de un seminario de Deontología dispuesto a lanzar a la calle periódicos *Cuadernos de Moral Profesional.* Ignoro si el plan ha sido realizado. Pero lo que no admite duda es que aquél curso, en el que entablaron diálogos moralistas y personalidades de las más diversas profesiones, despertó vivísimo interés.

De carácter similar es la obra que tenemos a la vista. Un auténtico curso de *Moral Profesional,* que no le va en zaga a su hermano mayor. Las *Semanas Sociales de España,* que se interrumpieron en 1933 y se reanudaron en 1949, han estado siempre alerta para recoger los temas de mayor problemática y vibración social. Y no podía escapársele éste de la *Moral Profesional*; la XV Semana versó sobre él, abardándolo con intención integral ya en sus aspectos genéricos, ya en sus matices específicos. El marco de la exposición era magnífico: Salamanca, primavera de 1955. Creo que también los resultados son óptimos.

Mons. dell'Acqua prologa la colección de trabajos con una carta en la que encarece la «importancia capital» del tema, máxime en nuestro tiempo en el que se ha querido dar de lado a la «justicia real objetiva» y exaltar «la nueva moral de situación»; la carta es una lección más, centrada sobre «la función social de la profesión», reiteradamente revalorizada por Su Santidad Pío XII.

El índice de los trabajos que contiene el volumen son un claro exponente de la ambición exhaustiva de la XV Semana Social, y los solos nombres de quienes desarrollaron las lecciones son garantía de competencia. No cabe aquí una síntesis de cada lección, ni por su desigualdad, es posible un juicio global. Pero sí merece la pena indicar el objeto de los trabajos ahora impresos: *Principios normativos básicos de la Moral Profesional* (P. Urdánoz), *La Moral de situación* (R. Roquer), *Etica de emergencia* (P. Zalba), *Exigencias de la justicia social en orden a la profesión* (P. Peinador), *El intermediario en la vida profesional* (J. Marañón), *El secreto profesional* (A. Estella), *Moral de las profesiones formativas y educativas* (J. Zaragüeta), *Moral de las profesiones sanitarias* (F. Enríquez de Salamanca), *Deontología del empresario y del obrero* (Excmos. Sr. C. Morcillo y V. Enrique), *Deontología de las actividades financieras* (M. Marina), *Moral de la función pública* (T. García Barberena), *Moral de la interpretación jurídica* (U. Alvarez), *Función religiosa y apostólica del trabajo profesional* (Excmo. Sr. F. Barbado), *La profesión, base económica del hogar* (B. Piñar), *La profesión al servicio de la comunidad* (J. Corts), *Tipología de las profesiones: prerrogativas* (F. Rodríguez), *Vocación y capacitación profesional: responsabilidades* (J. J. López, Ibor).

El *discurso de clausura,* a cargo del Sr. Obispo de Córdoba, Presidente de las Semanas Sociales, pone el broche de oro a esta larga serie de lec-

ciones y conferencias; insiste (pp. 579-605) en el fenómeno, tan lamentablemente generalizado en la sociedad moderna, de la falta de conciencia profesional y estudia las causas —poca fe sobrenatural, ignorancia religiosa, costumbres abusivas y falsas ideas sobre los contratos— y los remedios; «nuestra sociedad, nuestra civilización, concluye, gira en torno al *yo*, que no busca ni ve más que derechos y provechos propios. Y detrás del *yo*, nada... Hay que cambiar los términos y hacer que nuestra conducta gire en torno al *otro*, porque tras del *otro*, el *prójimo*, está la sociedad y está Dios» (p. 605). ¡Hermoso lema de conducta social!

Notamos en esta colección la falta de la conferencia de J. L. Fernández del Amo, que se refería a la *moral de las profesiones estéticas*: *el escritor y el artista*, y fué pronunciada.

Si se establece una comparación entre el programa del curso de la sección de Etica del Instituto «Luis Vives» de Filosofía, y el de la XV Semana Social se advierte que aquél eligió temas más concretos y en menor número; ambos empiezan por una lección de carácter general —principios—, pero luego caminan a cierta distancia, aunque a veces las interferencias y los puntos de contacto son voluntariamente inevitables. Los señores López Ibor y Zaragüeta intervienen en ambos cursos. La XV Semana abarcó un campo de mayor amplitud y número; es característico el empeño en agrupar las profesiones en determinados entronques genéricos, mientras en el curso del Instituto de Filosofía se ciñe a experiencias concretas de profesionales: el juez, el diplomático, el investigador, el militar, el abogado, el periodista.

Los dos libros se completan mutuamente. Los dos ponen de relieve la actualidad de la *moral profesional*, que cada día va adquiriendo mayor importancia en la vida humana. Los dos ofrecen abundancia de doctrina, de puntos de vista, de normas prácticas de justa convivencia fraterna, de materia prima para la elaboración de un complejo manual jurídico-moral de profesiones sociales.

A. Huerga, O. P.

Jacques Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*. Versión por G. Manterola, Pbro. Págs. 339. Ediciones Desclée de Brouwer, Bilbao, 1952.

La publicación de esta versión española ha seguido de cerca a la edición francesa. En ella el conocido canónigo y profesor de Lovaina aborda una revisión a fondo de la Teología moral católica, tal como es presentada en los manuales de formación para el clero o en los libros de instrucción para los laicos.

En una serie de reflexiones que no se sujetan a un orden muy claro, se lleva a cabo una autocrítica, libre y dura, tal como era de estilo entre numerosos teólogos extranjeros por los años que suscitaron la enc. *Humani Generis*, de la enseñanza de la teología moral en toda la línea: De su estructura, de los métodos usados, de cuán alejada se halla de sus fuentes reveladas o de la moral enseñada por el mismo Jesucristo, de la ausencia absoluta de presentación adecuada y adaptada a los hombres y

preocupaciones actuales, de la inquietud que siente el cristiano de nuestro tiempo al oír una enseñanza moral que no refleja el espíritu evangélico ni resuelve los problemas modernos, con una crítica de casi todo el contenido de estas enseñanzas de la Moral en los manuales.

En realidad, la crítica despiadada que Leclercq formula desborda el tema y se dirige en parte contra la teología en general y más aún contra la *práctica* de esta moral dentro de la Iglesia o en el nivel medio de los fieles. Es el tipo de crítica «desde dentro», tan de moda entre numerosos escritores católicos innovadores en los últimos años. Se insiste en que esta doctrina moral se ha organizado en función de una cristiandad homogénea, en la que, suponiéndose cristiano a todo el mundo, ya sólo se formula una serie mecánica de reglas para conservar el estado de gracia y huir de los pecados mortales. La moral condensaría este conjunto de reglas necesarias para la práctica de la confesión, también mecánica en la mayoría de los cristianos. Y todo vendría a escandalizar en esas masas de cristianos informados por dichos métodos de moral tradicional: La práctica rutinaria de los sacramentos y ritos de la Iglesia, sin vida alguna interior ni ansias de renovación; su cristianismo individualista, sólo preocupado de la propia salvación y sin sentido de la moral social, sin espíritu de empresa y de conquista, sin ansias de hacer el bien, es decir, casi muerto. Y el canónigo Leclercq, que proclama la decadencia irremediable y esterilidad de los medios católicos tradicionales —máxime si se trata de los países latinos— llega a predecir con ínfulas de profeta el alejamiento definitivo de estas masas católicas de su catolicismo, y que la Iglesia se verá reducida a pequeños núcleos portadores de vida espiritual intensa, «poco más o menos como después de Pentecostés», si no se renuevan a fondo y se revivifican estas prácticas y enseñanzas tradicionales (p. 174).

Hemos de confesar que muchas de las críticas del autor son bien fundadas, dirigidas no sólo a los cristianos de sólo nombre, sino a la misma enseñanza de la Teología moral tal como es presentada por manuales corrientes y compendios de casuística. La moral en ellos es muchas veces verdadera deformación de la moral cristiana, porque su contenido se limita a un cúmulo de reglas para poder acercarse lo más posible a los pecados mortales sin caer en ellos; con ausencia de toda doctrina sobre el bien y la virtud, y mucho más sobre la perfección obligatoria al cristiano, cuando lo propio de la moral cristiana es la práctica de todo el bien moral, máxime de la caridad y de la tendencia a la perfección. Tales tratados multiplican las reglas y prescripciones sobre justicia conmutativa o sobre las prácticas positivas de la Iglesia, con olvido de una enseñanza coherente y normas sobre justicia y caridad sociales, sobre un amor y ayuda eficaces a los demás.

Tales quejas, en lo que tienen de justas, han sido ya formuladas por otros muchos, y se hacen grandes esfuerzos por la enseñanza de una moral integral, cuyo paradigma perfecto vemos en la Parte moral de la Suma de Sto. Tomás. Y todo el mundo sabe que el manual casuístico no es el único instrumento de formación moral para el clero, el cual recibe otras diversas enseñanzas de Teología espiritual, bíblica, pastoral, ciencias sociales, etc.

La crítica de Leclercq está bien fundada en punto a combatir este *método de dispersión*, de no integración de toda la enseñanza moral en un amplio curso de auténtica Teología en estrecha conexión con los dogmas y fuentes reveladas. Pero el enorme alegato recriminatorio del autor desborda estos justos límites de un ataque a la excesiva indulgencia de muchos manuales casuísticos, para enjuiciar con gran desenfado y a veces con descripción caricaturesca muchos aspectos fundamentales de la vida e instituciones católicas en la organización actual de la Iglesia.

Sus planes de renovación a ultranza de esta enseñanza y práctica de la moral cristiana son en gran parte infundados y contienen graves inexactitudes, si es que no insinúan verdaderos errores. En su futuro esbozo de una moral especificamente cristiana, parecen quedar sin valor los preceptos sobre virtudes morales y la casuística de los pecados contrarios. Bastará informar al cristiano sobre los grandes preceptos evangélicos de la caridad y de la perfección, de la entrega al amor de los demás, de la prudencia y la obediencia, para que conozca y obre en todo caso el bien, siendo superfluas las otras reglas morales.

Otros han mostrado la influencia tan grande en estas ideas de la nueva teología protestante, a su vez influenciada no ya sólo por el Evangelio, sino por las corrientes filosóficas de moda, máxime de la moral existencialista de la situación.

El precepto de la perfección es presentado también como obligación fundamental, de urgencia grave para todo cristiano, y la renuncia deliberada a esa aspiración a la plena perfección con las omisiones subsiguientes —las llamadas imperfecciones— constituirían culpa grave con implicación en su causa de otros pecados graves (!). También la caridad para con Dios se concibe en la línea estoicista del amor exstático, un poco a lo Fénelon.

Pero sería muy largo relatar el elenco de las afirmaciones y apreciaciones que pueden encontrarse falsas o inexactas en la obra. En medio de las valiosas aportaciones que reconocemos en ella, es mucho mayor el confusionismo doctrinal que puede sembrar.

Seguramente el Sr. Leclercq habrá ya para estas fechas superado y mejorado muchas de sus posiciones expresadas en este libro, por lo que su lectura conceptuamos de utilidad sólo para profesores y sacerdotes de recto criterio.

Fr. T. URDANOZ, O. P.

R. VANCOURT, *La phénomenologie de la foi.* Págs. 116. Editions Desclée, Tournai, 1953.

S. DE LA COUR GRANDMAISON: *Le monde n'est pas un «combinat» géant.* Págs. 84. Ibid., 1954.

Dos volúmenes de la misma colección, *Le monde et la foi,* de la Casa Desclée, que forman sendas «brochures», en pequeño y elegante formato. En la primera, fruto de una conferencia pronunciada en Lille, el autor

analiza los varios aspectos filosóficos de la fenomenología y ensaya breves aplicaciones a la fenomenología de la religión y de la fe. El autor muestra un sano criterio y actitud crítica, aquilatando los resultados de la fenomenología y corrigiendo puntos de vista desviados de autores actuales, aún teólogos.

En la segunda, el autor traza un comentario detallado del Mensaje pontificio de la Navidad de 1952 que hablaba de la miseria en el mundo y del peligro de despersonalización del hombre, que es enrolado como máquina en la ingente organización de las empresas modernas. Contiene certeros juicios sobre doctrina social y económica, así como apremiantes exhortaciones a seguir las indicaciones pontificias.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

Odette Philippon, *La esclavitud de la mujer moderna.* (*La prostitución sin máscara*). Trad. de A. Alvarez de Linera. Págs. 253. Ediciones Studium de Cultura, Madrid, 1956.

Con una carta laudatoria del Cardenal Feltin y prólogos de académicos y juristas franceses aparece esta obra de la Srta. O. Philippon, informadora social y dedicada a la obra de la protección y regeneración de la mujer.

La obra no puede estar escrita con más negras tintas. En ella se descubren y denuncian todas las infamias del vicio que se ocultan en las casas de perdición, en la práctica general de la prostitución en la sociedad moderna. Pero no se condena tanto la suerte mísera de las pobres mujeres esclavizadas y prisioneras en las casas de tolerancia, cuanto el vergonzoso tráfico y tiranía que explotadores y gentes sin conciencia llevan a cabo con las mujeres pobres e indefensas en la vida, sometidas por tales traficantes y proxenetas a secuestros, malos tratos y compra ventas, como verdadero mercado de carne humana, a veces organizado internacionalmente. La abundancia de testimonios y relatos es abrumadora. Y no puede trazarse más sombrío cuadro de esta formidable organización que se verifica ante la vista y complacencias de la elegante sociedad moderna, y que es infamante para la humanidad actual.

Los documentos o testimonios fidedignos, recogidos por la autora, sobre este comercio de seres humanos, se extienden a la mayoría de las naciones, si bien falta toda información sobre España. Pero esta enorme y vergonzosa documentación de datos, estadísticas, relatos, etc., se centra sobre todo sobre Francia, país que irradia sin duda sus luces sobre el mundo, pero también el vicio y tráfico de mujeres; y sobre sus colonias del Norte de Africa, en donde los ciudadanos de la metrópoli habían acumulado, de una manera increíble, los centros de prostitución y redes de caza y explotación de la mujer indefensa.

Ni que decir tiene que la autora de estas páginas no sólo aporta pruebas de toda evidencia en favor de un régimen de plena abolición de las casas de tolerancia, sino que aboga con gran vigor por la aplicación rigurosa de esas leyes abolicionistas ya promulgadas en casi todos los países, y reclama la persecución por los poderes públicos de todo proxenetismo o

comercio oculto de la mujer con la colaboración de todos los organismos oficiales y gentes honradas, sin cuyo requisito resultan estériles las mejores leyes abolicionistas, cuando no perjudiciales.

El lector ya podrá figurarse que esta obra, escrita con tan sano criterio y con finalidad tan honesta y noble, contiene descripciones, datos y relatos tan crudos que de ningún modo es apta para menores, si bien a gentes maduras y a todos los responsables de la vida social serviría para formar una recta conciencia moral sobre este tema de vital importancia.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

A. Niedermeyer, *Compendio de higiene pastoral.* 390 p. Herder, Barcelona.

Los lectores españoles están acostumbrados a buenos libros del Dr. Niedermeyer. Desde su cátedra de teología va perfilando la mutua colaboración del médico y del moralista para conseguir la plenitud humana en los distintos tipos que militan sobre la tierra.

Como apéndice a la obra *Medicina pastoral,* Niedermeyer se ha enfrentado en este nuevo compendio a los múltiples problemas que la higiene, entendida en su concepción universalista y no meramente como ciencia físico-natural, plantea a los estudiosos, a los directores de almas, a los religiosos, a la vida matrimonial y familiar.

Niedermeyer ha escrito esta obra principalmente para sacerdotes, pero teniendo en cuenta el punto de vista médico. Sin embargo, es muy posible que los capítulos más interesantes no sean precisamente los relativos a la higiene en la cura de almas, o los relativos a la higiene del sacerdote, sino los que tratan de la higiene social a la luz de la higiene pastoral.

En la primera parte resulta una obra tan sencilla, tan obvia y elemental, que casi se augura un descenso de nivel doctrinal y profundo en el autor comparado este libro con la seriedad y riqueza de los anteriores. Pero luego se percibe el contacto vivo del autor con multitud de problemas concretos referentes a la pastoral, en gama amplísima de matices, y vuelve a aparecer la altura de criterio de Niedermeyer. Hay párrafos y páginas enteras de la cuarta parte que no sólo hacen pensar en la precipitación de ciertos juicios corrientes sobre vida matrimonial sino que ponen al lector en la pista de nuevos campos en que parece germinar el mal a consecuencia del cambio de postura adoptado por la civilización, sobre todo, en la mujer.

Tenemos, pues, un libro de verdadero interés para sacerdotes y médicos, ya que a los dos grupos de estudiosos afectan sus juicios.

La obra lleva un índice analítico que indica claramente la variedad de motivos sobre los que ha recaído la consideración del autor.

La presentación de Ed. Herder, como acostumbra a hacerlo. Un libro, en suma, excelente por su orientación, por su doctrina y por su verismo. La tesis es clara: toda verdadera higiene acepta los postulados de la Moral y los confirma.

Fr. Candido Aniz, O. P.

E. Borrajo Dacruz, *Sindicalismo Obrero en Francia.* Págs. 253. C. S. I. C., Instituto «Balmes» de Sociología. Madrid, 1957.

Se trata de un excelente estudio monográfico sobre el sindicalismo obrero francés. La obra, densa y bien documentada, supone un análisis detallado, serio y objetivo, a fin de sistematizar el maremagnum de hechos históricos e ideológicos sindicalistas en el largo período que se abre en 1776 con el edicto de Turgot, hasta nuestros días.

El autor ha conseguido admirablemente plasmar en las tres partes de la obra todo el amplio campo de la problemática sindicalista, con una valentía digna de todo encomio, ya que la tarea no era nada fácil.

En la primera parte se plantean y desarrollan, como presupuestos básicos para llegar al meollo de las cuestiones sindicales, los antecedentes históricos y la descripción de la temática sindical de entonces. Comprendemos que la extensión del estudio no permite sino ligeras anotaciones de hechos que por su importancia requerirían más elaboración. Pero aún así, el lector puede formarse una idea exacta del alborear y el desarrollo del sindicalismo francés.

En la segunda parte de la obra puede considerarse como la más lograda, por la dificultad que entraña cada uno de los capítulos y la índole de las cuestiones planteadas. Una vez más, el autor, se enfrenta con la ardua tarea de resolver y enjuiciar el sindicalismo revolucionario y el sindicalismo reformista, en que por entonces agita al mundo laboral. Analizar —sin prejuicios— el movimiento sindicalista francés, y más concretamente el inmenso espacio problemático que se encierra en la C. G. T., no es precisamente tarea sencilla. Uno de los méritos de Borrajo Dacruz ha sido conseguir llevar a las páginas de su libro una línea crítica razonada, objetiva y documentada, de tal modo, que la obra puede considerarse, en definitiva, como el primer estudio monográfico escrito sobre el tema dentro de nuestras fronteras.

Las conclusiones histórico-dialécticas que llenan la tercera fase de la obra, suponen un análisis crítico de los últimos acontecimientos y vicisitudes ideológicas del sindicalismo francés. Ha sido preciso para ello habilidad y dominio del tema a fin de dar una objetividad no tan fácil de lograr en muchas ocasiones. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que Borrajo Dacruz ha puesto en cada una de las líneas de su densa obra un anhelo laudable y científico de decir la verdad. Y la objetividad tanto en las ideas como en los hechos es, a nuestro juicio, el mayor acierto de este libro que publica el Instituto «Balmes» de Sociología.

Jesus M.ª Vazquez, O. P.

Estudios Sociales. Vol. I: *Estudios Sociológicos Internacionales.* Págs. 702. Vol II: *Estudios de Historia Social de España.* Págs. 740. Vol. III: *Estudios de Historia Social de España.* Págs. 821. Consejo Sup. de Inv. Científicas, Madrid, 1956.

El Instituto «Balmes» de Sociología, siguiendo una línea de conducta digna de todo encomio, sale una vez más a la palestra en el campo de la investigación social con nuevos y densos estudios, a fin de abrir horizontes en la problemática encarnada en la Sociología como ciencia, y también llenar vacíos en la extensa laguna de monografías de Historia Social de España. El Profesor Viñar y Mey, director de la edición que reseñamos, es el artífice de esta excelente colección de artículos y enseñanzas de tantos eminentes sociólogos nacionales y extranjeros, como figuran en las páginas de esta obra. Las personas dedicadas en España al campo de la investigación social tienen por qué agradecer al Instituto «Balmes» de Sociología esta edición científica y seria, que puede ser fuente de otros muchos trabajos.

La primera Serie se dedica al estudio de la problemática conceptual y métodos sociológicos. Es elocuente observar esa *labor de investigación mancomunada y orgánica y de un trabajo en equipo.* Cada sociólogo y especialista pone su grano de arena en la difícil tarea de aclarar el confuso mundo conceptual de lo social, en su más genuino sentido, y el contenido de la ciencia social.

Un análisis de cada uno de los ensayos nos llevaría demasiado espacio. Nos limitamos a reseñar aquéllos trabajos a nuestro parecer, de más interés para los estudiosos de Sociología. El profesor Jessie Bernard, hablando de las tendencias actuales de la sociología americana hace un excelente resumen de las corrientes metodológicas de los Estados Unidos. El artículo de L. H. Ad Geck («Fundamentos y características de un sistema de la ciencia social») intenta fijar el concepto, contenido y ámbito de la «ciencia social», pero el esquema ideológico que nos presenta pudieran hacérsele no pocas consideraciones. El estudio del objeto de la Sociología llena un denso trabajo del profesor Govaerts, que nos confirma, desde el punto de vista de la consideración del hecho social, como un fenómeno de integración. Pero en realidad, en sus líneas se observa que no existe precisamente mucha claridad, a pesar de su buen deseo de aquilitar un objeto científico para la Sociología.

Los sociólogos españoles, Fraga Iribarne, Legaz Lacambra, Perpiñá Rodríguez, junto a otros extranjeros de primera categoría, tales como Menegazzi, Mauzel, Fielding Ogburn, Sicard, Sorokin y Zimmermann, colaboran en este primer volumen con trabajos de sumo interés. Destacamos entre ellos el titulado: «El método en Teoría del Estado y Derecho Constitucional: Una interpretación sociológica», en que el eminente profesor Fraga Iribarne une su erudición con una visión original, y hasta casi genial, del complejo problemático metodológico de las ciencias político-sociales. No es posible entender un sistema constitucional, si además de la historia no se conoce debidamente el método sociológico; es decir, el funcionalismo de la estructura social del momento dado, de la situación sociológica positiva.

La finalidad y contenido del segundo volumen lo resume admirablemente en el prólogo que sirve de introducción, Carmelo Viñas y Mey. Existe un indudable deseo de dar fisonomía y cuerpo a la Historia Social Española, ya que en otras ramas científicas, la historia ha cobrado carta de ciudadanía en la vida publicitaria. Bjo un plan bien delimitado en sus objetivos y la orientación tripartita del estudio de la historia de la realidad social, de las instituciones y las ideas y doctrinas sociales, el Instituto «Balmes» abre la brecha, insertando en este tomo valiosos trabajos, auténtica historia social.

Enumeramos el equipo de colaboradores y los temas de investigación. Cada uno de los trabajos puede considerarse como victoria lograda en el campo de la investigación histórica social española.

Dentro del volumen se perfila una primera fase destinada a trabajos sobre *Historia de pensamiento social,* donde se publican los siguientes estudios: L. Legaz Lacambra: *Las ideas político-sociales de Ricardo Macías Picavea y su visión del problema nacional.* José Corts Grau: *La Doctrina social de Juan Luis Vives. Sociedad y Política en el Corpus Mysticum Policitum, de Suárez,* de F. Murillo Ferrol. El erudito José Mallart, estudia *Huarte y las modernas corrientes de ordenación profesional y social.* Dantin Gallego, presenta un trabajo sobre *La Filosofía natural en Huarte de San Juan.* Ricardo del Arco, *La ínfima levadura social en las obras de Cervantes,* y *La crítica social en Cervantes. El coloquio de los perros, documento social de la vida española en la Edad de Oro,* por Ernesto Francisco Jareño. *La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna,* por Antonio Domínguez Ortiz. *Aspectos sociales de la Germanía de Valencia,* por Leopoldo Piles Ros. *Condición histórico-social del deudor,* por Luis Redonet y López Dóriga. *Estructura y perfil demográfico de Cádiz en el Siglo XVI,* por Hipólito Sancho de Sopranis. *El pasado económico-social de Belvís de la Jara, lugar de la tierra de Talavera,* por Fernando Jiménez de Gregorio.

El tercer volumen sigue la trayectoria que esta Serie de «Estudios de Historia Social de España», se ha propuesto. Los trabajos se encuadran en los dos apartados ya establecidos en el volumen anterior y que se refieren a la Historia de la realidad y pensamiento social. Todo ello está en armonía con el triple carácter que rige la actividad e investigación llevada a cabo por el Departamento de Historia Social.

Distingue a este tercer volumen de los anteriores la inserción de diversos artículos de diferente extensión y calidad. Pero entre el mosaico de trabajos destaca uno que puede presentarse al mundo entero como la primera monografía española sobre el totemismo. El trabajo de Gómez Tabanera *Estudios sobre el totemismo y su significación en la cuenca del Mediterráneo antiguo y la España primitiva,* a nuestro parecer es la aportación más valiosa del volumen. También merece destacarse la investigación que el P. Iturrioz hace sobre los fundamentos sociológicos en las Partidas de Alfonso X El Sabio. Entre el resto de los colaboradores de este volumen figuran firmas de toda garantía y solvencia, como el ya citado Legaz Lacambra, Urmeneta, Domínguez Ortiz y Ricardo del Arco.

Como final a esta reseña breve y esquemática de una obra que requeriría más extensión y detalle, sólo nos resta agradecer y recomendar a

los estudiosos españoles esta laudable y excelente serie de publicaciones del Instituto «Balmes», de Sociología.

JESUS M.ª VAZQUEZ, O. P.

GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D., *Brasa entre cenizas. Biografía del P. Francisco Palau y Quer, O. C. D.* Págs. 272. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1956.

El P. Francisco Palau es un religioso carmelita descalzo, que casi acababa de hacer su profesión solemne, cuando el gobierno revolucionario decretó la supresión de las órdenes religiosas en España y la consiguiente exclaustración de sus miembros. Casi toda su vida transcurrió bajo el signo de la contrarrevolución, no ciertamente política, sino religiosa, pues los políticos, excediéndose en sus atribuciones, pretendían a su antojo definir y resolver los problemas religiosos, escudándose a veces en vanos pretextos políticos para justificar sus ingerencias en cuestiones ajenas a su competencia. El P. Palau se vió envuelto en la lucha y peleó con todas las fuerzas de su temperamento fogoso, casi exaltado, al que se deben, en parte al menos, algunas de las muchas contradicciones, que sobre él copiosamente llovieron.

Aunque la revolución lo arrancó del claustro casi en los comienzos de su vida religiosa, vivió siempre con el ansia de restaurar su orden en España. Al fin terminó siendo el padre de dos congregaciones carmelitanas femeninas, que lo veneran como fundador.

A través de la vida tremendamente agitada, en consonancia con su carácter y con la triste situación de la iglesia española en aquellos tiempos, se descubre un alma con temple de santidad heroica y con una irresistible inclinación a la vida contemplativa, a la que se consagró de lleno durante largos períodos y a la que gustaba retornar después de sus agotadores trabajos apostólicos. Su ejemplo es hoy de una palpitante actualidad.

La obra es amena y sumamente documentada, escrita, tal vez, con vistas al proceso de beatificación del biografiado. Una errata o un descuido del autor coloca la ordenación sacerdotal del P. Palau en «el Sábado Santo, 26 de abril de 1836» (p. 34, línea 9); sin duda, en vez de 26 de abril hay que leer 26 de marzo, porque el Sábado Santo nunca puede caer en la fecha que se le asigna y porque inmediatamente antes se dice que hizo los ejercicios espirituales, previos a la ordenación, del 6 al 13 de marzo del referido año. Algunas otras erratas son de menos importancia, como, por ejemplo, «cristianos», en vez de «cristinos» (p. 39, línea 29), «antecesor», en vez de «sucesor» (p. 151, línea 26).

B. G.

ACTAS DEL CONGRESO NACIONAL DE PERFECCION Y APOSTOLADO, Vol. I, *Introducción histórica y Sesiones Comunes*. Págs. 1248. Edit. Coculsa, Madrid, 1957. Ptas. 200.

Durante los días que van del 23 de septiembre al 3 de octubre de 1956 se celebró en Madrid el magno «Congreso Nacional de Perfección y Apostolado». No creemos que haya tenido lugar otra efemérides más importante en la historia contemporánea de la iglesia española, porque ha sido ésta la primera ocasión en que el clero secular y los estados de perfección se reunieron en impresionante número para conocerse más de cerca, unirse íntimamente en los afanes apostólicos que persiguen y pulsar el nivel de vida cristiana en el que se encuentran; todo ello en un clima de sinceridad, claridad y celo apostólico. También creemos que este Congreso tiene a su favor ventajas que no poseyeron otros que le precedieron, sin excluir el celebrado en Roma el año 1950, ya que además de ser más ecuménico en cuanto al número y naturaleza de los participante, desarrolló un temario más completo, dió más oportunidades para discutir a fondo algunas cuestiones y despertó un verdadero entusiasmo en todos los asistentes.

A un año apenas de distancia, aparece el Vol I de las *Actas*, editado en forma magnífica por el Secretariado del Episcopado Español y la Confederación Española de Religiosos. En él se hace primero una «reseña histórica sobre la preparación y celebración del Congreso» (pp. 9-93), en la que se narran todas las vicisitudes que precedieron al mismo; y es que en un principio se había planeado únicamente como «Congreso de Estados de Perfección», a cargo de la CONFER; pero más tarde se amplió notablemente, dando entrada al clero secular. Subsistió, no obstante, en ambas etapas el binomio general señalado como tema desde el principio: «Perfección y Apostolado».

El programa, como ya dijimos, fué amplísimo y se repartió en dos clases de sesiones bien diferenciadas. Había temas comunes que se trataban en *sesiones comunes* para todos los congresistas: sacerdotes diocesanos, religiosos, religiosas e institutos seculares; los demás temás poseían un carácter más peculiar y se estudiaban en *sesiones particulares* para y por cada uno de aquellos grupos, distribuídos con frecuencia en múltiples subdivisiones.

En el volumen que ahora reseñamos se publican las conferencias y alocuciones que tuvieron lugar en las *sesiones comunes*, así como también las comunicaciones escritas que se enviaron a cada uno de los diez temas generales que centraron otras tantas sesiones. Como, por una parte, es imposible hacer en esta Revista un juicio crítico de todos los trabajos y, por otra, no sería justo destacar a unos con preterición de todos los demás, vamos a contentarnos con transcribir el epígrafe de cada una de las sesiones, indicando también el número de autores que aportaron su colaboración con los trabajos que ahora se publican.

Sesión primera: «La perfección y el apostolado en la Iglesia» (pp. 97-302); un discurso, una alocución y treinta comunicaciones. *Sesión segunda*: «La organización de la perfección y del apostolado en la Iglesia»; un discurso, una alocución y quince comunicaciones (pp. 305-418). *Sesión tercera*: «Los

institutos seculares y la organización de la perfección y del apostolado en la Iglesia»; un discurso y quince comunicaciones (pp. 421-534). *Sesión cuarta*: «Asociaciones sacerdotales de perfección»; un discurso y tres comunicaciones (pp. 537-554). *Sesión quinta*: «La Acción Católica y las otras asociaciones católicas»; un discurso, una alocución y siete comunicaciones (pp. 557-640). *Sesión sexta*: «Amor al propio instituto y egoísmo colectivo»; un discurso, una elocución y trece comunicaciones (pp. 643-742). *Sesión séptima*: «La formación religiosa, sacerdotal y apostólica en sus diversas etapas»; dos discursos, una alocución y ventiocho comunicaciones (pp. 745-1035). *Sesión octava*: «La formación intelectual»; dos discursos, una alocución y diecinueve comunicaciones (pp. 1039-1195). *Sesión novena*: «Apostolado seglar»; un discurso (pp. 1199-1207). *Sesión décima*: «Coordinación y unificación del apostolado de ambos cleros»; dos discursos (pp. 1211-1233).

Tanto los que asistieron al Congreso, como los que no pudieron hacerlo, podrán leer y meditar sosegadamente estos importantes problemas, para sacar las conclusiones que esperamos hayan de notarse en la vida religiosa de nuestra patria.

P. Arturo Alonso Lobo, O. P.

Jose Maria Setien: *Institutos seculares para el clero diocesano.* XII-144 pp. Vitoria, Editorial del Seminario, 1957.

Con la publicación de esta obra su autor se propuso manifestar las posibilidades que la Constitución *Provida Mater* ofrece de incorporar el clero diocesano a un estado de perfección jurídicamente reconocido y ordenado por la Iglesia.

Los dos primeros capítulos contienen breves nociones sobre los *consejos evangélicos, perfección y santidad*; *estado de perfección y clero diocesano.*

Seguidamente advierte que hay tres tipos fundamentales de Institutos seculares para dicho clero: a) Instituto secular que se ocupe únicamente de la ordenación de la vida espiritual de los sacerdotes, quedando reservado exclusivamente al Obispo el ordenamiento de la actividad apostólica de sus miembros; b) Institutos seculares con un apostolado determinado y una formación especial ordenada a la realización del mismo...; c) Institutos seculares que ordenen totalmente tanto la vida espiritual de los sacerdotes como la actividad apostólica. Es claro —añade— que esta total disponibilidad no puede existir sino cuando el mismo Obispo es el Superior del Instituto.

Dedica luego sendos capítulos a detallar lo concerniente a los siguientes Institutos seculares: *Sociedad de sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús*; *Sociedad del Prado*; *Institutos seculares diocesanos confederados*; *Sociedad sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei.*

Del examen de los mismos infiere que ante todas las dificultades que puedan levantarse contra la oportunidad de crear asociaciones de perfección para el clero secular diocesano, se presenta la solución más convincente de que tales asociaciones realmente existen, funcionan y dan frutos abundantes de perfección y apostolado.

El joven Profesor del Seminario de Vitoria ha realizado una labor digna de encomio publicando esta obra, cuya difusión deseamos.

Fr. S. Alonso, O. P.

Joseph C. Fenton, *Concepto del sacerdocio diocesano*. Págs. 175. Edit. Herder, Barcelona, 1956.

La Editorial Herder ha hecho un servicio al sacerdocio de habla española traduciendo del inglés una obra que se esfuerza en realzar, y lo alcanza, al *clero diocesano,* en grado sumo. Tanto el autor como el libro merecerían nuestro más sincero aplauso, si en él no encontráramos una idea fundamental errónea, y el peligro de que, como consecuencia, resucitara rivalidades, o simplemente comentarios, sobre la prevalencia de cualquiera de los dos cleros (el diocesano o secular, y el regular o religioso) sobre el otro.

Ambas cosas fueron denunciadas en la Revista «Salmanticensis», por el P. Jesús Valbuena, O. P., el cual puede mejor que nadie hacerlo con objetividad, porque a su condición de Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca une la reflexión que ha tenido que hacer sobre cada una de las afirmaciones de Fenton al verter en nuestro idioma el texto original con la máxima fidelidad.

El *error de principio* consiste en afirmar, y tratar de probarlo inútilmente a través de toda la obra, que Jesucristo fundó el clero diocesano, bajo la modalida de «diocesano». Y esto no es cierto: Jesucristo fundó simplemente *el sacerdocio* o *clero,* sin distinción ninguna expresa de secular o regular. Esto es de institución eclesiástica.

La *consecuencia doctrinal,* que el autor se atreve a formular, es que el clero secular está más vinculado a la obra de Cristo y presta una colaboración más del agrado del Señor al Papa y a los Obispos que el clero religioso. De aquí a ahondar diferencias *prácticas* entre unos y otros sacerdotes apenas existen distancias.

Malo nos parece el principio teológico; y, de hecho, está reprobado por Pío XII en el discurso que dirigió al Congreso de Religiosos (el 8 de diciembre de 1950; cfr. AAS, XLIII [1951] 26), que tuvimos la suerte, de oír personalmente; y peor la posible consecuencia práctica a que daría lugar si tanto los sacerdotes seculares como los religiosos careciesen de la serenidad doctrinal que poseen y no estuvieran convencidos de la necesidad de la unión fraterna y estrecha colaboración apostólica que la Iglesia necesita en ellos.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

A. Royo, O. P., *El misterio del más allá*. Págs. 194. Ediciones Rialp, S. A. Madrid, 1957.

Contiene este volumen de la colección PATMOS el texto de las conferencias cuaresmales pronunciadas por el P. Royo Marín en la Basílica de Atocha, en Madrid, en el mes de marzo de 1957. El tema de las mismas: *El misterio del más allá*. Ha sido conservado en el texto el ritmo oratorio con que fueron pronunciadas las conferencias, sin que por ello la exposición haya perdido ninguna de las buenas cualidades que resaltan en todos los escritos del mismo autor. Se trata, en suma, de un pequeño volumen, en el que se estudia de una manera clara, pero profunda, uno de los problemas más graves que puede plantearse el hombre, y que encuentra en sus páginas una exposición satisfactoria, incluso para quienes son sumamente exigentes en lo que se refiere a la justificación racional de los misterios de nuestra fe.

Fr. B. Marina, O. P.

B. Moral, S. M., *Más almas marianas*. Págs. 336. Sociedad de Ed. «Atenas», Madrid, 1957.

La obra es una continuación de la que con el título *Almas marianas* había publicado el autor con motivo del Año Mariano 1954. La devoción a la Stma. Virgen es el lazo de unión de estas biografías, en sí mismas tan dispares. Es encantador ver cómo la Stma. Virgen se adueña totalmente de los corazones en los ambientes más diversos, aun en aquéllos que humanamente bastarían para poner en grave riesgo la posibilidad de una elemental vida cristiana. Esta prueba deducida de los hechos y de hechos que, a veces, están en inmediato contacto cronológico con nosotros, es indudablemente la más eficaz e incontrovertible para demostrar las excelencias de la devoción mariana en orden a la santificación; innumerables almas cada día escalan las cimas de la santidad, llevadas de la mano de María. Naturalmente que esta devoción santificante no se puede confundir con ciertas prácticas marianas más o menos tiernas y sensibles, pero que en el fondo están bastante vacías. En el estilo predomina una elegante sencillez.

P.

Ignacio Iparraguirre, S. J., *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*. Págs. 152. Institutum Historicum, S. I., Roma, 1957.

El título expresa bien el contenido de estas páginas. No se trata de una bibliografía exhaustiva sobre San Ignacio de Loyola, sino de una recopilación de los principales estudios publicados sobre la vida y espiritualidad del santo en latín y en los principales idiomas europeos. La selección está escrita con un criterio orientador, ya que no se limita a recoger el título

del libro o artículo sino que añade un breve comentario sobre su contenido. En total son 679 las obras o artículos analizados.

El librito está pulcramente editado por el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús en Roma.

S.

CASIMIRO SANCHEZ ALISEDA, *Cuaresma y Semana Santa*. Págs. 294. Edit. Euramérica, Madrid. Ptas. 50.

En cuestiones de pastoral litúrgica D. Casimiro Sánchez Aliseda no necesita presentación. Escritor incansable está continuamente tratando de «liturgizar» la piedad popular española.

El libro que hoy nos presenta lleva la misma inquietud. Es un conjunto de «orientaciones de pastoral litúrgica» con vistas a ofrecer a los sacerdotes métodos de hacer llegar a los fieles las nuevas normas y sobre todo el sentido que rezuma la nueva organización de la Semana Santa. En este sentido el libro es, sin duda, de mucho valor.

El autor se muestra gran conocedor de la psicología pastoral. Que lo diga, sino, aquella simpática observación, entre otras muchas, que resume su conocimiento de los hombres: «Ya Nicodemus acudió a visitar a Jesús de noche» (p. 102). Es también digno de especial interés el breve análisis que dedica a la confesión pascual y a la conveniencia de vitalizar su sentido litúrgico. Problema éste de muchas posibilidades, aplicado incluso a las confesiones ordinarias.

El libro comprende también unos guiones de Vigilias bíblico-litúrgicas, que se completan con un apéndice musical. Es digno de notarse a este respecto cómo el autor, adelantado de la Liturgia en España, conserva el equilibrio en su afán de renovación y mejoramiento.

Así, hablando de los cantos litúrgicos en lengua vulgar advierte «que es un disparate poner letra española al Gregoriano» y hace notar «lo ridículo que resulta cantar gregoriano con letra que no sea la latina» (p. 61). Ciertamente parece más acertado utilizar la técnica del fabordón que a más de ser asequible al pueblo, tiene realizaciones tan logradas como la del salmo 46 recogidos por el autor (p. 289).

Sin embargo, no nos parece conveniente la traducción de salmos franceses, a no ser a modo de ilustración de lo que hay más allá de las fronteras. Las traduciones nunca encajan perfectamente. Y ésta es una de las ocasiones en que no basta buena voluntad, sino que es necesario ligar la poesía, un alma realmente católica, y un gran conocimiento no sólo de la letra sino del sentido completo del pasaje bíblico que queremos traducir. Y para hablar a españoles es necesario que estas cualidades estén vivificadas por un hombre que piense, sienta y hable español.

En resumen, el libro en conjunto es de indudable utilidad. Verdadero vademécum del sacerdote en el triduo pascual y en la cuaresma, ha de ser cada vez más apreciado, conforme se vayan poniendo en práctica las iniciativas que en él se brindan.

Fr. J. H.

R. CLUNY, *Bajo el sayal.* Versión de C. Toral. Págs. 248. Studium, Madird. Ptas. 50.

Toda la obra rezuma entusiasmo y amor por los religiosos. El autor ha consagrado varios meses a buscar su espíritu con el único fin de trasfundir a los cristianos su admiración y agradecimiento hacia esos hombres «que permanecen fieles a la memoria del Salvador, que prosiguen su tarea, que guardan intacto su mensaje; le aman, le sirven, le glorifican, viven en la contemplación de las cosas celestes y continúan llevando a los extremos del mundo la palabra de Dios». Todo «para servir a la causa de las vocaciones, sobre todo en Francia».

Escribe para público francés. De ahí la sugestiva digresión sobre las sociedades de sacerdotes seculares nacidas en el siglo XVII, y el interés por otras congregaciones, casi nacientes unas, de poco número otras. Por esa razón prescinde también, de propio intento, al menos en algún caso, de estudiar corporaciones de tanta vitalidad en la Iglesia como la Orden de las Escuelas Pías y de D. Bosco, por ejemplo.

No obstante, estar destinado a franceses, llena, para cualquier lector de distinta nacionalidad, el fin que se propone: «descubrir la vida religiosa, penetrar su espíritu, y fijar los grandes rasgos; ver vivir a los religiosos y comprender el sentido de su vida; gustar su valor, recibir la lección y estimar su precio».

También cumple su segundo intento; más que despertar vocaciones, el de orientar a los que con vocación de entrega, no saben qué camino elegir.

Es un gran acierto el expresar casi siempre el espíritu de cada Orden por boca de alguno de sus componentes.

P.

J. GERAUD, *La salud de los candidatos al sacerdocio.* Ed. 3.ª Traducción por el P. Jesús Muñoz, S. I. Págs. 236. FAX, Madrid. Ptas. 35 y 50.

Géraud presenta un tema de máxima actualidad e interés en la selección de los aspirantes al sacerdocio: Buen estado físico y conveniente equilibrio mental son pilares fundamentales en los que se ha de apoyar toda acción pastoral.

Presenta primero un resumen histórico en el que se pueden apreciar las normas y actuaciones de la Iglesia en la selección de sus candidatos; culminando en las concreciones del derecho Canónico, claras y terminantes. Propone después las contraindicaciones en el terreno de la herencia, de la tuberculosis, y de las perturbaciones neuropsicopáticas; y termina con un itinerario práctico y una conclusión.

Intento digno de elogio al pretender resumir en pocas páginas una inmensa variedad de temas, que por otra parte postulan una iniciación médica, que se pretende subsanar con introducciones científicas.

La experimentación clínica del Dr. Géraud no ha podido ser lo suficientemente extensa para llegar a conclusiones definitivas. Sin embargo quedan en pie las apreciaciones y llamadas de atención que da a los directores de seminarios en la selección de los jóvenes.

Muy oportunas son las notas del traductor, precisando términos, e interpretando ciertos puntos, sobre todo en el terreno sexual.

Libro pues útil para los que han de aconsejar u orientar vocaciones, como lo demuestra el número de ediciones. Porque la vocación no es únicamente asunto de orden moral y espiritual, sino que suscita a veces también cuestiones de orden médico, en las que es imprescindible la colaboración del Director del Seminario. y del especialista.

Fr. M. G.

RINGEL y VAN LUN, *La psicología profunda ayuda al Sacerdote*, Trad. de Constantino Ruiz Garrido. Págs. 180. FAX, Madrid, 1957. Ptas. 40 y 60.

Los Doctores Van Lun y Ringel, especializados respectivamente en Teología y Medicina, desde un punto de vista psicológico que abraza al hombre en su realidad psicosomática, nos ofrecen una nueva obra de colaboración que los lectores agradecerán sinceramente.

Se trata en esta obra de recoger los pensamientos expuestos en una serie de conferencias anteriormente pronunciadas para sacerdotes. En ellas se daba la orientación requerida por éstos respecto al trato de ciertos problemas morales relacionados con la *Psicología Profunda.*

La obra comprende seis capítulos, todos ellos interesantes y amenos. En el primero se expone cómo los conocimientos de Psicología Profunda no sólo son útiles, sino hasta necesarios al sacerdote en la cura de almas, si quiere realizar una labor positiva respecto de sus súbditos, y se ponen de manifiesto algunos conceptos elementales, previos, para facilitar la comprensión de las ideas subsiguientes sobre psicoanálisis, psicoterapia...

El capítulo segundo, recoge la actitud del sacerdote con relación a la Psicología Profunda. Se distinguen las orientaciones dadas por Freud, Adler, Jung, al psicoanálisis, y se explica cómo de todo eso hay algo que el sacerdote tiene que admitir, colmándolo con otras verdades filosófico-teológicas y médicas, para actuar en su ministerio. Un capítulo muy equilibrado.

El capítulo tercero centra hermosamente la armonía y colaboración que debe reinar en el tratamiento de los enfermos psíquicos entre médico y sacerdote. Contienen cosas bellísimas y sumamente prácticas.

Igualmente hay cosas estupendas en el capítulo cuarto, sobre la llamada psicología de la fe, en ciertos enfermos mentales que pasan de la piedad, aparentemente sincera e intensa, a la indiferencia o incredulidad; y de una actitud aparentemente sumisa y obsequiosa a otra de rebeldía y enfado con la Iglesia.

Y lo mismo cabría decir sobre el resto de la obra, tanto en lo que concierne al análisis del estado histórico crepuscular, capítulo quinto, como a los problemas de la neurosis obsesiva que tánto trabajo da a los directores de almas.

Una obra, en fin, de máximo interés dentro de la sección de pastoral a que corresponde, para que el sacerdote no se engañe ni salga fuera de su jurisdicción, ni se vea mezclado en asuntos que pueden complicar su ministerio.

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

P. LIPPERT, S. I., *De lo finito a lo infinito.* Traducción por Constantino Ruiz Garrido. 216 págs. Ediciones FAX. Madrid. Ptas. 45 y 65.

Los seres de este mundo poseen una posición relativa, impuesta a ella por una doble mirada, dirigida en dos direcciones. Nada, ni aún el hombre en su dimensión natural, goza de puesto absoluto. Es el elemento sobrenatural de su filiación divina, de la gracia, el que confiere al hombre una dimensión de ser absoluto.

Con estas afirmaciones como base, Lippert, desarrolla los títulos: El gran hombre y el pequeño mundo. La naturaleza, el arte y Dios. Si nuestros muertos resucitaran. El hombre y la máquina. El hombre y el animal. El hombre creador. El factor personal. El hombre social. El hombre creyente. El Evangelio del Niño. Cristo y el espíritu de Occidente. ¿Seguridades? Personas que son una fundición defectuosa.

A través de ellos va elevando la vulgaridad cotidiana a la categoría de objeto de fino análisis y profunda reflexión. Reflexión que nos conduce hacia el infinito, hacia el Dios que «es la fuente manantial y sosegado océano, salida y entrada, patria y puerta de todo ser».

Al final, Lippert se plantea con crudeza el problema de la convivencia con hombres que son molestos, estorbos de la sociedad, cuya «fundición es defectuosa». Señala con maestría las dos normas fundamentales de nuestro trato con ellos: «preservarse de esos anormales» y «cargar con ellos». La interpretación cristiana de ellas es claramente desarrollada: protección contra sus efectos perniciosos, pero amor, por Dios, a esos que también son capaces de tal amor.

F. F.

JUAN A. VENTOSA, Pbro., *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claudio Buffier, S. J.* Oración inagural del Curso Académico 1957-1958. Págs. 157. Barcelona, Seminario Conciliar, 1957.

De tres partes consta la presente obra. Estudia la primera el sentido común —en su acepción epistemológica— en el P. Buffier; en la segunda se consideran sus posibles influencias en la filosofía escocesa, enjuiciándose en la tercera su influjo en la filosofía «eclesiástica de los ss. XVIII-XIX.

La única concerniente al tema propuesto es la primera. En ellas se analizan el concepto de sentido común, según Buffier, recurriendo no sólo a su obra principal *Traité des premières vérités,* sino al conjunto de sus obras filosóficas y los caracteres fundamentales de su objeto, primeras verdades: indemostrabilidad, universalidad, acuerdo perfecto con la conducta práctica (pp. 66-97). El sentido común es para Buffier una fuente de conocimiento; no es distinto de la razón, aunque lo denomine «disposición» o «sentimiento de la naturaleza», salir de la subjetividad a la objetividad del mundo corpóreo.

El breve espacio dedicado a este tema central contrasta notablemente con la extensión concedida a otros temas secundarios (pp. 1-65), a su in-

fluencia en la filosofía escocesa (pp. 97-123), y en la filosofía eclesiástica (pp. 124-157).

Si juzgamos el pensamiento de Buffier por la exposición de Angel Aguilar llegamos a la conclusión de que tampoco era necesario concederle más, ya que su filosofía carece de interés (p. 26), al igual que la filosofía eclesiástica de los ss. XVIII-XIX, en la que se afirma haber influído; razón por la cual la llama «eclesiástica» y no «escolástica» (p. 12, nota 14).

El autor muestra una gran familiaridad con las obras de Buffier y un buen bagaje filosófico, de origen francés e inglés en su mayor parte. Tal vez esto explique los muchos galicismos que se encuentran en su libro.

Fr. Generoso Gutierrez, O. P.

A. Veloso, S. I., *Nas encruzilhadas do pensamento. I: Sob o signo de Descartes. Diálogos de filosofía moderna.* Págs. 298. Livraria Apostolado da Imprensa. Porto, 1956.

El autor es una figura muy prestigiosa en Portugal. Ha publicado mucho: filosofía, literatura, poesía, música...

Gran parte de su obra es polémica (a favor de Fátima, en contra del surrealismo, etc.). El libro que nos ocupa, interesantísimo, en forma de diálogo, que lo hace más ameno, consta de tres partes: 1.ª, Itinerario del «angelismo cartesiano»; 2.ª, Lo feo en filosofía; 3.ª, Lo feo en arte. Sobre esto dice cosas..., muy curiosas. Una de ellas es la relación del caso siguiente, sucedido hace años en Francia y reseñado en la presa de dicho país con la debida documentación. (Copiamos del P. Veloso): «Un pintor de categoría quiso poner a prueba la imbecilidad o la bellaquería de la crítica en materia de mixtificación en arte. Para eso había amarrado un caballo a una argolla. Al alcance de la boca le había puesto ración de habas y maíz. Cerca de la cola, baldes de tinta de diferentes colores. Era en verano y había moscas. El caballo, cuando ellas le picaban, las sacudía como podía. En este ejercicio, la cola quedaba cerca de una tela blanca, donde, después de mojada en los baldes de tinta, iba lanzando pinceladas al acaso. El pintor buscó testigos. Hizo también un documento notarial. Días después, puesto en un marco y firmado por Boronali', que es el anagrama de Aliborum (que, en francés, significa «burro» u «hombre ignorante»), lo llevó a una exposición de pintura moderna. Y le puso un título: «El sol declina sobre el Adriático». La crítica (no la crítica competente y honesta, claro, sino la crítica interesada), anunció la aparición de un gran pintor que se había estrenado con un cuadro de Picasso, «donde la audacia del pensamiento era igualada por el genio de la realización». Y el cuadro fué vendido a un millonario americano por millares de dólares. Unos días después el pintor hizo público su documento. El cuadro había sido pintado por la cola de un caballo, que, evidentemente, no podía tener «ni audacia de pensamiento, ni genio de realización». El caso estaba claro. Parece que, en vista de ello, el arte, hasta entonces tan desorientado,

debería, finalmente, haber reencontrado el rumbo perdido. Desgraciadamente no fué así...» (p. 237).

Y el autor comenta muy enérgicamente el que no fuese así y de su pluma salen violentos adjetivos calificativos o más bien descalificativos y termina así: «Como Boileau, que llamaba a un gato, un gato, llamemos también nosotros, arte al arte y mixtificación a la mixtificación» (p. 238).

Afirma el P. Veloso que Descartes no supo comprender aquel dicho de Pascal de que «l'home n'est ni ange ni bête» y ésto es lo que se dilucida en el presente libro. Promete el autor otro volumen titulado «Sobo signo de Husserl», que sin duda, por tratarse de la figura influyente del patriarca de la fenomenología, ha de resultar tan interesante como el que ahora reseñamos.

Fr. Luis de Fatima Luque, O. P.

Angel Orbegozo Urruela, *La prensa de la Iglesia en España.* Págs. 82. Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España. Madrid, 1957.

«A la publicación, regular de la *Guía de la Iglesia en España,* la Oficina quisiera añadir de tiempo en tiempo la de trabajos monográficos que fueran como una página estadística meditada en voz alta para llevar al lector desde los números fríos hasta los problemas palpitantes. Aparece hoy el primero de tales trabajos monográficos, que podrían llegar a constituir en conjunto un serio examen de conciencia del catolicismo de los españoles, con miras a una etapa de acción positiva. Hemos elegido como primera monografía el estudio de la Prensa católica» (p. 4). Así se expresa D. Jesús Iribarren, Director de la Oficina, en la presentación del trabajo.

Es el estudio estadístico más completo que hasta ahora se hizo en nuestra patria sobre a) los periódicos diarios y b) las Revistas, «católicos» en sentido estricto. Contiene además resúmenes muy útiles de toda la obra en francés, inglés y alemán; y ofrece un catálogo alfabético de las Revistas.

Es de gran importancia «para la Santa Sede, para la Jerarquía Eclesiástica de nuestra diócesis, para los Superiores religiosos, para los Organismos Internacionales Católicos y para las revistas mismas, que adquirán conciencia de su importancia conjunta e incluso de sus posibilidades comerciales, viendo las cifras totales de sus tiradas, campo cubierto, lagunas informativas o geográficas que se desatienden, etc., y que eventualmente podrían encontrar en su fuerza unida la solución de cualquier ataque o insidioso peligro» (p. 5).

Tenemos motivos variados para confiar en la futura publicación de trabajos monográficos de este género y para esperar que sigan apareciendo los suplementos de la «Guía de la Iglesia en España»; porque la Oficina General trabaja con entusiasmo creciente desde la fecha, todavía cercana, de su creación, y son ya bastantes los trabajos que ha realizado; incluso podríamos decir que superan a las esperanzas que en principio habríamos puesto en ella.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

G. SCHNÜRER, *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media*. T. I. Versión de José Miguel de Azaola. XXX-558 págs. Ediciones FAX. Madrid, 1955. 130 ptas.

Indudablemente, uno de los problemas más discutidos y sobre el que se han dado abundantes juicios dispares y opuestos es el de las relaciones de la Iglesia Católica con la civilización, especialmente referido el problema a la Edad Media, cuando el predominio de la Iglesia en todas las esferas es un hecho indiscutible. El prof. Schnürer ha querido intervenir en esa controversia. Y fruto de sus trabajos y afanes es esta obra, monumental por sus dimensiones y por su contenido, en la que ha plasmado los esfuerzos de toda su vida de investigador.

Consta la obra de varios volúmenes, tres de los cuales han sido agrupados bajo el título alemán *Kirche und Kultur im Mittelalter*, cuya publicación en español ha comenzado con este tomo que ahora presentamos, y que abarca hasta Carlomagno inclusive. La exposición está dividida en dos libros, cuyo tema central respectivo es: *Libro* I: *La romanidad y la Iglesia, pilares básicos de la civilización occidental*; *Libro* II: *La Iglesia forjadora de la civilización occidental.*

Ante la imposibilidad de seguir paso a paso el magnífico trabajo del Prof. Schnürer hemos de limitarnos a dejar constancia de nuestro juicio de conjunto. El autor, convencido de la dificultad que supone estudiar todos los puntos tocados en la controversia mencionada, ha preferido darnos una visión de conjunto sobre la actuación de la Iglesia en sus relaciones con la civilización medieval europea. Y sorprende, en seguida, la abundancia y riqueza de material usado por el autor, sin que por ello la exposición sufra lo más mínimo, ya que, por el contrario, nos ofrece una síntesis documentada, plena de aciertos, en la que la vida europea durante la etapa analizada en este tomo va desfilando ante el lector a través de una exposición serena y justa, sin concesiones a ninguna clase de prejuicios o de ideas preconcebidas. Es indudable, no obstante, que, sin habérselo propuesto directamente, el Prof. Schnürer ha llevado a cabo una hermosa y noble tarea apologética en favor de la Iglesia Católica en sus relaciones con la civilización europea, valorando serenamente su aportación, sin necesidad de callar los fracasos y los fallos de los individuos de la Iglesia en algunas ocasiones.

Interés especial, junto con su logrado éxito, tiene el libro segundo, en el que van desfilando ante los ojos del lector las diversas nacionalidades europeas en su período de formación, en la que la Iglesia va dejando huellas profundas, uniendo junto a las características peculiares de cada pueblo la universalidad católica de su acción, que permanecerá como señal inequívoca de la civilización medieval europea.

Completan la obra del Prof. Schnürer una *Bibliografía* amplísima y un *Indice* de personas, lugares y materias completo. La presentación tipográfica está a tono con la valía intrínseca de la obra, constituyendo un éxito más de Ediciones FAX.

Fr. B. MARINA, O. P.

M. M.ª Martínez, O. P., *Fray Bartolomé de Las Casas, el Gran Calumniado.* Págs. 210.

Bajo este título nos hace ver el P. Manuel M.ª Martínez, que las críticas que se han hecho del Padre Las Casas no tienen fundamento científico y que ellas se deben a un patriotismo mal entendido.

Su libro lo divide en varias secciones: la primera trata del P. Las Casas ante la nueva crítica. En ella examina algunas actitudes referentes a Fr. Bartolomé, y entre ellas menciona la de Menéndez y Pelayo, en su estudio sobre «Los Historiadores de Colón». Después analiza la crítica que hace Menéndez Pidal de Las Casas en su trabajo «¿Codicia insaciable? ¿Ilustres hazañas?».

Pasa después a analizar la actitud de D. Manuel Serrano y Sanz, quien tiende a «mermar cuanto puede el valor histórico de los hechos consignados por Las Casas en la «Historia de las Indias», fundándose en falsos supuestos».

En esta primera parte examina dos actitudes más, y son las del P. Constantino Bayle, S. J., en su libro «España en Indias», y la de D. Rómulo D. Carbia.

Pasa inmediatamente a la segunda parte y en ella nos habla de la «leyenda negra», y sobre este respecto dice: «las acusaciones más graves que se hacen a Las Casas consisten en suponerlo el autor de la leyenda negra, por ser el autor de un opúsculo titulado «Brevísima relación de la destrucción de las Indias», asegurándonos que Fr. Bartolomé es el autor de dicho opúsculo y que los motivos que lo movieron a escribirlo fué el informar al Príncipe Don Felipe sobre las cosas en América, para que los Reyes tengan conocimiento de ellas».

Las Casas obtuvo lo que se proponía pero viendo que no se cumplían las «nuevas Leyes», ordenó la impresión de unas copias, siempre con carácter privado, para uso de personas de la corte que, bien enteradas del asunto, le ayudaron en su obra.

Y termina esa segunda parte analizando las exageraciones que se dan en sus obras y el número de indios que perecieron con ocasión de la conquista.

En la tercera parte nos habla del patriotismo del Padre Las Casas, y nos demuestra cómo su actitud va contra aquellos españoles en quienes veía incumplidos los altos designios de España y nos dice que lo que constituye la gran tragedia íntima de Las Casas es: «su visión clara del destino de España y de la alteza del ministerio que Dios le confiaba».

Analizado este tercer punto pasa el autor a recopilar en la cuarta parte de su obra una serie numerosa de elogios y juicios laudatorios que sobre Fray Bartolomé se han hecho.

Fr. Rodrigo Esquivel, O. P.

EMILIO DUNOYER, *L'Enchiridion confessariorum del Navarro*, Págs. 158. Pamplona, 1957.

Aunque hay bastantes trabajos modernos sobre el doctor Navarro, unos de conjunto y otros que estudian algún aspecto concreto, ninguno ha tratado de investigar los pormenores histórico-doctrinales del *Enchiridion confessariorum*. La idea del autor en esta disertación para el doctorado en teología en el «Angelicum» pretende llenar ese vacío, encuadrando la obra en la vida del doctor Navarro y revalorizándola al precisar la influencia excepcional que ha ejercido en el campo de la teología moral.

El libro consta de tres partes: vida y obras del doctor Navarro, historia del «Enchiridion» y repercusión del mismo en la teología moral.

En la primera parte, la más estudiada hasta el presente, va recogiendo el fruto de investigaciones anteriores. Pero en lugar de enjuiciarlas con criterio imparcial, no sólo las da por buenas, sino que aventura supuestos que comprometen la seriedad de una exposición objetiva y desapasionada. Tal por ejemplo al ocuparse de por qué Azpilcueta no fué enviado a Trento ni promovido al cardenalato, y al pretender encerrar en una palabra el enmarañado enigma del proceso de Carranza. No he visto toda la bibliografía moderna que menciona al tocar esos puntos, pero tratándose de autores españoles supongo que tendrán en cuenta que no fué enviado a Trento porque hasta 1555 no se encontraba a disposición de los monarcas castellanos, y que no fué promovido al cardelanato no tanto por su falta de españolismo, cuando por ser «hombre muy sencillo y poco cauto», según afirmaban los inquisidores de Valladolid y lo demostró durante su actuación en el proceso de Carranza, incurriendo por tres o cuatro veces en deslices graves que le acarrearon sus amarguras. En cuanto al proceso en sí, nos extraña que Dunoyer se atreva a afirmar que «el concilio de Trento no dudó en declararse en favor del perseguido arzobispo», y remache su temeridad añadiendo que Felipe II y la Inquisición, obcecados igualmente por la pasión, «volevano ad ogni costo giungere alla conclusione attesa: la condanna» (p. 39). Al escribir esas líneas supongo que se habrá inspirado en alguna historia protestante de nuestra Inquisición.

En la segunda parte del libro, más personal y mejor lograda, se condensa la historia del «Enchiridion» en dos capítulos: desarrollo histórico y bibliografía. Ambos tienen una contextura paralela: el primero es expositivo, el segundo de catalogación de ediciones, revisiones, versiones y compendios del «Enchiridion». Es una demostración palmaria del éxito editorial de esta obra voluminosa, y por tanto de que venía a llenar satisfactoriamente un gran vacío en la literatura eclesiástica.

En la tercera parte se estudian en dos capítulos, que comprenden medio centenar de páginas, el valor científico del «Enchiridion» y su influencia en el desarrollo de la teología moral. A través de las indicaciones que se hacen en el primero de los capítulos, se desprende que en esta obra de Azpilcueta predomina lo casuístico con menoscabo de lo sistemático. Lo cual se corresponde con lo que se dice al principio del capítulo segundo, que «el período que va de los comienzos del XVI a la primera

mitad del XIX se caracteriza en teología moral por una notable debilitación de la especulación doctrinal y por un predominio del método casuístico». Esto podrá ser cierto en algún sentido, pero apenas tiene aplicación a la teología española, que hasta muy entrado el siglo XVIII consagró al estudio de la moral trabajos de contextura netamente escolástica. Lo que pasa es que el doctor Navarro no era teólogo, sino canonista, y al querer agruparlo con los teólogos, o él o ellos tienen que quedar deformados. Aunque llegase a estudiar algo de teología en la incipiente universidad de Alcalá, cabe afirmar que los grandes teólogos castellanos conocían el derecho canónico mejor que los grandes canonistas la teología. El autor viene a darnos en parte la razón cuando en la pág. 151 afirma que en la elaboración teológica la doctrina de Azpilcueta no ha encontrado tanto favor como las interpretaciones ligorianas. La falta de cohesión, o sea, de sistematización, en el primero contrasta con la vital eficacia de los principios en la teología moral del segundo. Eso no impide que se pueda considerar al doctor Navarro, según se apunta en el libro, pág. 131, como gran promotor del desarrollo de las *Summae confessorum* hacia la moderna teología moral.

Unas anotaciones para terminar.

Nos sorprende que no se haga en el libro ninguna mención de la *Summa sacramentorum,* de Vitoria-Chaves, obra pequeña comparada con el «Enchiridion», pero que alcanzó tantas ediciones como él, 81 entre 1560 y 1629, según ha demostrado el padre Rubén en su libro *Francisco de Vitoria: Estudio bibliográfico* (Buenos Aires, 1946). Este éxito editorial se debió en parte a su gran contenido teológico.

Aunque Dunoyer toca repetidas veces el tema de las *Summas de poenitentia,* del siglo XIII, ninguna mención se hace ni figura en la bibliografía el estudio magistral del padre Mandonnet, *La Summa de poenitentia magistri Pauli S. Nicolai* (1935), sin duda, porque no alcanza a él el artículo *Casuistique* de Dublanchy en el «Dict. de théol. cathol.», que le sirve de fuente de información.

Contra lo que se afirma en la pág. 28-29, el doctor Navarro, aunque fué llamado, no figura ni asistió a las juntas de Valladolid para examinar las obras de Erasmo.

Por último en el libro (p. 118, 120), se ha confundido a Juan de Medina, a quien se refiere siempre Azpilcueta, con Bartolomé de Medina, cuya *Breve instrucción* probablemente aquél no conoció y ciertamente no utiliza en el «Enchiridion».

En suma, subsanados esos defectos, frecuentes en tesis doctorales, por las prisas con que suelen elaborarse, tendremos un buen libro acerca de este interesante tema histórico-doctrinal que ilustra al mismo tiempo otros aspectos análogos.

Fr. V. B. de H.

M. DE LA PINTA LLORENTE, O. S. A., *Estudios y polémicas sobre Fray Luis de León*. Págs. 260. Consejo de Investigaciones Científicas. Madrid, 1956.

«Estudios y polémicas», tiene bastante más de lo segundo que de lo primero. Polemiza el autor principalmente con cuatro preopinantes, tres de ellos pertenecientes a su misma Orden y el cuarto a una Orden distinta. Varía radicalmente el tono que emplea con aquéllos y con éste, aunque parece lógico que si a los de casa debemos mayor estima y afecto, son acreedores los extraños a mayor consideración y respeto. Y es seguro que la parte de verdad que acaso poseen los argumentos aducidos por el autor en réplica a su oponente foráneo, cobrarían mayor fuerza si estuvieran expuestos con menor apasionamiento y desenfado.

En cuanto a los capítulos no polémicos, «Correspondencias inquisitoriales sobre Fray Luis de León» y «Fray Luis de León en las cárceles inquisitoriales», declaramos sin ambajes el mal sabor de boca que nos ha producido su lectura. Entresacamos del primero una serie de apreciaciones y transcripciones hechas por el autor que nos parecen suficientes para justificar nuestro desagrado: Califica de «ligereza incomprensible» la de un inquisidor y cree justificadas «las libertades de expresión» con que alguien le ha juzgado (pp. 62-63). Cree indisculpable «la lentitud con que marchaba aquella máquina jurídica»: la Inquisición (p. 70). Censura que se hubiese dado a ésta un «carácter extremadamente jurídico», «desestimándose en general a los teólogos y demás profesionales de la cultura» (p. 72); de lo cual infiere «las lagunas y los baches que podían presentarse en procesos de ciertas dimensiones» (p. 73). Al juicio de los inquisidores, opone las palabras de Fray Luis de León: «no fué celo de fe ni de verdad, sino pasión y odio y deseo de destruirme con mentiras y calumnias» (p. 75). Los procesos estaban viciados «constantemente», por «el estrecho criterio mental de los inquisidores y censores» (p. 79), que encarnaban «la rutina y la letra, que mata», en contraste con «la fuerza del espíritu crítico y el avance y progreso de la cultura» que personificaban Fray Luis y otros procesados (p. 79). En esta pugna entre la rutina y el espíritu progresivo «cayó abatido y exangüe el biblista Gudiel»; y «en las cárceles de Valladolid se extinguió la vida del Maestro G. de Grajal» «bajo la pesadumbre de las contrariedades y las montañas jurídicas de papel» (p. 85). «Incidencias tan desagradables habían de seguir su curso entorpeciéndo días y semanas los procesos y amargando la vida de los procesados» (p. 87). Las calificacioes y censuras inquisitoriales «constituyeron para Fray Luis casi siempre, más que juicios coherentes y fundamentales, entuertos y sinrazones» (p. 89). Fray Luis podía con razón revolverse contra los inquisidores, diciendo: «no es justo que el dicho encerramiento de cárcel sea para quitarme ni estrechamente mi defensa» (p. 90). En este proceso no pudo, por parte de censores y calificadores «conjugarse mejor la ignorancia con la ligereza» (p. 94). «Transcurrían los meses y los años sin apenas avanzarse en los procesos, que se convertían por ello en exasperantes tragedias y en espantosas crisis humanas» (p. 98). «Pese a calificaciones tan caracterizadas (la del P. Mancio), la Inquisición, en vez de remitir en su contumacia censoria, seguía empeñada en el curso procesal» (p. 101). Y

así, a causa de «tamaña obcecación inquisitorial», «habían de transcurrir aún veinte meses ...de reiteradas calificaciones y de constantes impertinencias jurídicas» (p. 102) «Impertinencias teológicas y sutilezas hipercríticas, mezcladas a ignorancia y malas entendederas, arrancan al poeta por estos días el mote de «idiotas» arrojado contra sus calificadores» (p. 105). «Para perpetua ignominia y padrón de deshonra de sus nombres y apellidos (los de cuatro inquisidores que cita) consigamos su vergonzoso veredicto...» (p. 106).

A vista de lo transcrito, ¿no es cierto que llega a dudarse si se podría decir más y peor en contra de la Inquisición española? Pero en el segundo de los capítulos citados diríase que el P. de la Pinta Llorente pretende desvanecernos esa duda o quitarse esa espina transformándose en defensor del Santo Oficio, impugnando un libro publicado en 1567, con el que, según él, se proveyó «copiosamente a Europa de informaciones sobre los métodos penitenciarios» de nuestra Inquisición «arrastrando la pesadumbre de un terrible sectarismo que asociaba, con la hostilidad más violenta contra la Iglesia, las calumnias más enormes e intolerables contra España» (p. 115). «Las ideas anti-inquisitoriales y, por ende, anti-españolas» del libro en cuestión, están condensadas, según el P. de la Pinta, «en un texto venenoso» del cual habría que deducir «lo inhumanamente que eran tratados los procesados en las cárceles» a juzgar por el estado en que se hallaban «a la salida de los calabozos del Santo Oficio» (pp. 117-118). Pero, por desgracia, el P. de la Pinta no sólo deja sin refutación el mencionado texto, antes lo confirma con los que de nuevo vamos a entresacar de su infortunado estudio.

Así, a Fray Luis de León «durante su permanencia en los calabozos de Valladolid», «llegó a privársele de los auxilios espirituales, sin serle posible recibir la absolución sacramental y ofrecer el santo sacrificio» (p. 142). Según el mismo Fray Luis, la calificación de su proceso se hacía «sin causa y sin efecto más que de alargar mi prisión y querer acabarme la vida» (p. 143); «porque la prisión de tantos días que he padecido y padezco y los trabajos que he pasado en ella..., ha sido un tormento tan largo, y tan duro y tan cruel, que bastara para purgar todas las sospechas por muy fundadas que fueran» (p. 144); «y que ha venido día de quedarse desmayado de hambre por no tener quién le dé la comida» (p. 146).

«Del mismo corte que las expresiones de Fray Luis de León —añade el P. de la Pinta—, son las del Maestro G. de Grajal, pero su destino fué más trágico y sombrío como hombre débil y sin fuerzas para aguantar la deshonra y la carcelería» (p. 147). Como lo fué también el fin del Maestro Cantalapiedra, enfermo, según el médico, por dos veces «de unas fiebres agudas» y luego «de una enfermedad de piojos en gran cantidad, *morbus pedicularis*; y está tan flaco y gastado y tan maltratado y sucio..., que tiene temor que se morirá si no le sacan de las cárceles adonde la curen con limpieza y cuidado» (p. 148).

En resumen, que aparte de suplicios o torturas físicas a que directamente no fueron sometidos estos tres procesados, en atención a la calidad de sus personas, las condiciones del régimen penitenciario, según los textos alegados, constituyen la plena confirmación del «texto venenoso» contenido

en el libro que el P. de La Pinta se había propuesto refutar por lo que tenia de «anti-inquisitorial y anti-español». Para ese viaje...

Fr. Manuel M.ª Martinez, O. P.

G. Pereña, *Misión de España en América* (1540-1560). Págs. 320. Consejo de Investigaciones Científicas. Instituto «Francisco de Vitoria». Madrid, 1956.

Libro este meritísimo y que representa, en verdad, «un servicio a España y a la historia del Derecho internacional», como afirma sin falsa modestia su autor, eximio jurista que tiene bien acreditada su competencia con la publicación de una serie de trabajos sobre la materia. El valor y novedad del presente, consisten en darnos a conocer cuatro textos, o bien inéditos o de difícil alcance para la mayoría de los estudiosos, debidos, respectivamente, a Carranza, Cano, Covarrubias y Juan de la Peña; prendidos de una introducción, traducidos del latín con gran fidelidad por lo general y anotados y comentados muy ampliamente.

La introducción y los comentarios tienen por objeto principal referir y comparar la doctrina de dichos textos con la mantenida anteriormente por el Maestro Francisco de Vitoria, señalando la coincidencia general con las líneas por aquél tratadas acerca de la conquista y penetración en América, al mismo tiempo que las divergencias, por lo común accidentales, y las posiciones o el desarrollo más amplio que cada uno de los autores citados realizan sobre algunos puntos de la doctrina vitoriana. Todo ello del mayor interés para los cultivadores del Derecho Indiano y del de Gentes por la luz que arrojan, incluso sobre cuestiones de vigencia actual, lo mismo los textos hechos ahora del dominio público, que los comentarios con que los ilustra el señor Pereña Vicente.

Al cual, aparte de lo dicho, no podemos menos de oponer, un notable reparo y hacer una leal admonición. Sea ésta, que a la hora presente en que la revisión crítica de la vida y andanzas del P. Las Casas ha echado por tierra la «leyenda negra» que en torno a él se había creado, no hay derecho a juzgarle y tratarle como si aquélla nueva versión histórica no existiera. El reparo es el siguiente y relativo también a Las Casas. Es inexacto que Carranza se hubiese opuesto a la intervención de aquél en lo referente a la pretensión de los «peruleros» de comprar la perpetuidad de las encomiendas, ni es cierto que la opinión de ambos discrepa sobre el punto concreto de dicha compra. Lo sucedido fué que, ignorando Carranza el origen, naturaleza y modo de ser de las encomiendas, y debiendo aconsejar a Felipe II, del cual era confesor, sobre la licitud de la venta propuesta, escribió a Las Casas pidiéndole su parecer y exponiéndole las razones que los «peruleros» alegaban en favor de su pretensión. La respuesta del Defensor de las indias fué larga y cumplida cual convenía a la enorme importancia del asunto, y tan del agrado de Carranza, que, escribiendo aquél a los Padres de Chiapa sobre el mismo tema, puede aducir en confirmación de su doctrina la plena conformidad que dió a ella y los elogios que prodigó

el confesor de Felipe II a su respuesta, con palabras como las siguientes: «digo que tengo que vos tenéis y deseo lo que vos deseáis». El error del señor Peña, debido sin duda a una superficial lectura, consistió en tomar como afirmaciones sostenidas por Carranza los alegatos de los encomenderos del Perú que él exponía a Las Casas, a manera de dudas, para que éste las aclarara y resolviese. Que conste, pues, que acerca de las cuestiones de Indias, ni Carranza, ni Cano, ni Soto, ni mucho menos Juan de l aPeña, ni ninguno de los representantes de la escuela tomista-vitoriana, discreparon en esa esencial de los principios difundidos toda su vida por el P. Las Casas.

Fr. Manuel M.ª Martinez, O. P.

F. Lelotte, S. J., *Convertidos del siglo XX*. Traducción de José L. Micó Buchón, S. J. Págs. 238. Ediciones STUDIUM. Madrid-Buenos Aires, 1956.

Es abundante la literatura acerca del tema abordado en esta obra. Con frecuencia son los mismos conversos quienes nos cuentan, con emoción y sinceridad, su encuentro con Dios. Otras muchas veces son otros los que han dejado a la posteridad testimonio de esos diversos y difíciles caminos recorridos por ciertas almas en busca de la luz y de la paz. El libro, cuya versión española presentamos, tiene una y otra cosa, puesto que frecuentemente se deja a los mismos convertidos que, con sus palabras, nos vayan mostrando las diversas etapas de su itinerario hacia la Iglesia Católica. En este volumen se ha entresacado de la gran lista de convertidos de nuestro siglo una breve serie, pequeña en cuanto al número, pero muy significativa en cuanto a la calidad —hablamos al modo humano— de los convertidos. Henry Gheon, Douglas Hyde, Edith Stein, Charles Nicolle, Thomas Merton, Alexis Carrel, Leon Bloy, etc..., son algunos de los convertidos, cuyas biografías se recogen en este primer tomo de esta obra.

Para un católico es dato incuestionable que los caminos de Dios son variados en extremo, a la vez que maravillosos. Esta obra viene a confirmarlo una vez más, y a probar juntamente la vitalidad, la belleza, la fuerza de atracción que posee el Catolicismo aun en nuestros días, capaz de ganarse para incorporarlos a sus filas a ese grupo de espíritus selectos.

Agradecemos a «Ediciones STUDIUM» la publicación en castellano de esta primera serie de biografías de insignes convertidos. Y esperamos con interés la publicación prometida de series sucesivas. Prestará con ello una ayuda no pequeña a los apologistas católicos en su tarea de extender, defender y afianzar la verdad de nuestra fe.

Fr. B.. Marina.

M. Raymond, O. C. S. O., *Tres monjes rebeldes. La Familia que alcanzó a Cristo.* Traducción de F. Ximénez de Sandoval. Dos vols. de 310 y 366 págs. Ediciones STUDIUM. Madrid-Buenos Aires, 1956.

Estos dos volúmenes son los dos primeros de la trilogía compuesta por el P. Raymond para cantar la epopeya de la Orden Cisterciense. Ambas obras se refieren a los primeros años de la historia de dicha Orden, con poco tiempo de distancia, habiendo dejado para el tercer volumen de esta hermosa trilogía la historia moderna, concretada voluntariamente a la nación norteamericana.

El público de lengua española conoce ya al autor de estas dos obras, por sus numerosas publicaciones editadas por Ediciones STUDIUM. No es necesario, por eso mismo, hacer ahora ni la presentación literaria del mismo ni destacar la belleza, la poesía y la pulcritud de su estilo, que tan interesantes y tan agradables han hecho todas sus obras.

La presentación editorial es magnífica, haciendo verdadero honor a Ediciones STUDIUM. Deseamos para estas obras, como también para toda la Colección «*Trapense*», éxito completo entre el público español, como lo ha tenido en su edición original.

Fr. B. Marina.

Charles McKew Parr, *Magallanes, un noble capitán.* Traducción por José Alberich. Págs. 526. Editorial Sapientia, Madrid.

El autor de esta excelente biografía está enamorado de su legendario héroe. Confiesa que para llevarla a cabo necesitó «gastar diez años en los estudios de los diarios, cuadernos de bitácora...». Su ilusión en el trabajo es rehabilitar la memoria del gran navegante, descubridor de las Filipinas, tan calumniado por algunos autores ingleses. Para cumplir su cometido visitó los archivos de Portugal, España (Archivo de Indias, Simancas, Coca, Alaejos), Filipinas. Gran economista ha seguido varias veces la ruta de Magallanes, de ahí el realismo de sus maravillosas descripciones. En conjunto podemos decir que su biografía es interesantísima y encantadora. Con maestría literaria logra pintarnos primero la «psicosis» de descubrimientos que reinaba en el pequeño reino de Portugal a fines del siglo XV, los celos entre las cortes lusitana y española, la incomprensión del rey de Portugal por el gran navegante después de haberle servido bravamente en las Indias, para describirnos luego sus preparativos del viaje a las Filipinas venciendo mil dificultades y oposiciones. La narración es apasionante, aunque a veces se resiste de falta de objetividad y de información exacta. Así se insinúa que Felipe I murió envenanado por Fernando de Aragón (p. 252), que el Arzobispo de Burgos, Rodríguez de Fonseca aceleró la muerte de Cisneros (p. 254), que Juana la Loca estuvo presa en Medina del Campo en vez de Tordesillas (p. 253), y que Cristóbal Colón murió como «fraile franciscano» (p. 248). Sobre todo parece que hay interés en minimizar la parte de los españoles en el descubrimiento de Filipinas, y en concreto el papel desempeñado por Juan Sebastián Elcano que en

la hazaña queda muy en segundo lugar. A pesar de estos defectos manifiestos la obra en conjunto parece muy lograda, pues el autor consigue centrar la atención del lector en la figura admirada del «noble capitán» que muere como un iluminado a manos de los indígenas filipinos.

Fr. Maximiliano Garcia Cordero, O. P.

A. J. Triana, *Historia de los hermanos tres puntos.* Origen, expansión, organización, proselitismo, doctrina, objeto, acción, historia y condenación de la masonería. Pgs. 288. Ed. Santa Santa Catalina, Buenos Aires, 1957. Pesos: 25.

Lo más importante de este libro es la demostración que de él resulta de que los tales hermanos «tres puntos» han sabido poner, no sólo los tres sino todos los «treinta y tres», puntos de su influjo y de sus artes y artimañas sobre las íes de los problemas religiosos y políticos de más trascendencia en los momentos críticos de toda la historia argentina, desde el período de su independencia, hasta el año de 1957 en que el libro está fechado, y siempre —excusado es decirlo—, con los resultados espirituales y materiales más dañosos para su pueblo.

El autor insiste en este punto con abundante copia de datos y sólo insinúa de paso, cómo en algún momento, en el período primero del peronismo, concretamente, han sido los mismos católicos y aún algunos elementos eclesiásticos los que hicieron el juego inconscientemente a los propósitos antirreligiosos que estaban latentes en aquella política. ¿Por qué —cabe repetir— han de ser siempre más avisados y activos los hijos de las tinieblas que los de la luz, aún allí donde están éstos en gran mayoría, como sucede en la Argentina?

El resto del libro no es más que la compilación, sin demasiado orden y método, de lo mucho que se ha escrito sobre la materia.

Fr. M. M.ª M.

Rene Bazin, *Hablan nuestras Hermanas.* Pgs. 200, con 27 fotografías. Versión del francés por una Hermana Auxiliadora del Purgatorio. Ed. Studium, Madrid-Buenos Aires, 1957. Ptas. 50.

No es la historia de las Hermanas Auxiliadoras del Purgatorio. Pero es una aportación valiosa a esta historia. El espíritu y la vida que la Beata María de la Providencia quiso para su Obra, lo vemos realizado prácticamente en el esbozo biográfico de «algunas de las hermanas» y todo ello narrado con la gracia de una novela. El optimismo y la fe radiante campean por todas sus páginas.

Libro que hará mucho bien y puede contribuir en gran manera a despertar entre la juventud entusiasmos y generosidades de entrega al ideal religioso tan hermosamente presentado.

F. L.

JOSE ANGEL DELGADO, S. J., *Jesuitas en Campaña.* Pgs. 352. Ediciones Studium. Madrid-Buenos Aires, 1956.

He aquí una obra extraordinariamente original. El joven jesuíta autor de este libro ha recogido la historia guerrera de la Compañía de Jesús desde el sitio de Pamplona hasta la Guerra de Corea. Más de 200 nombres de capellanes castrenses jesuítas se dan cita en estas páginas, en las que destacan la amenidad y la agilidad de estilo.

El autor sabe reflejar muy bien el espíritu castrense de la Compañía, haciéndonos ver cómo apenas ha habido una empresa guerrera a partir del siglo XVI en que no haya estado presente la Compañía para proporcionar los auxilios espirituales de vanguardia. Algunos relatos, como la epopeya del Padre O'Callahan en el portaviones «Franklin» durante la guerra del Pacífico, están recogidos con gran viveza. De la magnitud de esta obra apostólica da testimonio el hecho de que en la Guerra Mundial había jesuítas en todos los frentes de batalla como capellanes o como combatientes.

El libro, prologado por el Excmo. Arzobispo de Sión y magníficamente ilustrado, se lee con agrado.

F. C.

AMINTORE FANFANI, *Coloquios sobre los Pobres.* Pgs. 176. Edit. Euramérica, Madrid. Pts. 35.

En los primeros siglos de la Iglesia fué el problema de los esclavos. Después el problema de los cautivos. Hoy es el problema tremendo de los pobres. Siempre ha habido pobres, pero nunca como hoy el problema es tan acuciante. Fanfani, en sus *Coloquios sobre los Pobres,* aborda valientemente esta triste realidad a la luz del Evangelio. La doctrina cristiana sobre este punto es clara: Hay que amar a los pobres porque Cristo lo ha mandado expresa y solemnemente; porque amar a los pobres es una manera de amar a Dios; porque Jesucristo se ha identificado con los pobres; porque en la medida que los hayamos tenido presentes seremos juzgados; porque, al fin y al cabo, los bienes que poseemos también les pertenecen.

Nadie puede dudar de que hay pobres. Este libro nos da un testimonio de ello. También nos aporta un dato interesantísimo: los pobres en el mundo son muchos. Pero no basta señalar los males. Amintore Fanfani en el último capítulo nos urge la obligación que tenemos los cristianos de remediar este mal, señalando al mismo tiempo las ventajas que esto trae para la vida cristiana.

Creemos sin embargo que falta un capítulo que podría titularse: «Bienaventurados los pobres...», porque también esta bienaventuranza forma parte del mensaje divino.

G. G.

LIBROS RECIBIDOS

Alsatia. 17, Rue Cassette. París.

Le mystère de Lourdes. Textes recueillis par Dom R.-J. HESBERT et Dom E. BERTAUD. Pgs. 240.

Angelicum. Salita del Grillo, 1. Roma.

A.-M. PERRAULT, O. P., *Les échelles de mesure en psychologie de la sensation.* Pgs. 84.

Aschendorff. Gallitzinstrasse, 13. Münster in Westf.

DIEKAMP-JÜSSEN, *Katholische Dogmatik.* Band I: *Einleitung in die Dogmatik. Die Lehre von Gott dem Einem. Die Lehre von Gott dem Dreinigen.* 12 und 13 neubearbeitete Auflage. Pgs. XII-371. DM 16.80 y 19.30.

Auria (M. D'). Calata Trinità Maggiore, 52. Napoli.

F.X. CALCAGNO, S. I.—C. FERRARIS, S. I., *Ethica.* Ed. 3.ª, renovata et aucta. Pgs. 334.

B. A. C. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN JUAN CRISOSTOMO, *Tratados ascéticos.* Versión, introducción, notas y preparación del texto griego por D. RUIZ BUENO. Pgs. VIII-820. Ptas. 100.

SAN GREGORIO MAGNO, *Regla pastoral, Homilías sobre Ezequiel, Cuarenta homilías sobre los evangelios.* Versión por P. GALLARDO, Pbro. Introducción general por MELQUIADES ANDRES, Pbro. Pgs. VIII-800. Ptas. 105.

Balmes. Durán y Bas, 11. Barcelona.

G. SOLA, Pbter. *De gratia Christi.* Pgs. 105.

J. CALVERAS, S. I., *Encíclica «Haurietis Aquas» sobre el culto y devoción al Corazón de Jesús.* Traducción literal y comentario. Pgs. 222. Pts. 20.

Beauchesne. 117, Rue des Rennes. París.

Dictionnaire de Spiritualité. Fasce. XXIV: *Dorothée de Montau-Duvergier de Hauranne.* Col. 1665-1884.

Casulleras. Via Layetana, 85. Barcelona.

G. BARRA, *Curas de hoy.* Versión del italiano por ANA M.ª DE FORONDA. Pgs. 266.

A. BRIVA, Pbro., *La gloria y su relación con la gracia en las obras de San Buenaventura.* Pgs. 324.

Cerf. 29, Bd. de Latour-Maubourg. Paris.

M.-E. BOISMARD, O. P., *Le prologue de Saint Jean.* Pgs. 188.

L. CERFAUX, *La communauté apostolique.* Pgs. 104.

Confeder. Esp. de Religiosos. Segre, 21. Madrid.

Congreso Nacional de Perfección y Apostolado (Madrid, Sep. de 1956). *Actas.* T. I: *Sesiones comunes.* Pgs. 1248. Edit. Conculsa. Ptas. 200; para el extranjero, 6 dólares.

Desclée de Brouwer. Colón de Larreátegui, 43. Bilbao.

G. GILLEMAN, S. I., *La primacía de la caridad en teología moral.* Pgs. 484. Ptas. 120.

V. JACQUES, *La Biblia y el sacerdote.* Versión de J. GOITIA, Pbro. Pgs. 320. Ptas. 45.

H. DE LUBAC, S. I., *Meditación sobre la Iglesia.* Versión por L. ZORITA, Pbro. Pgs. 372.

L. PERROY, *El reino de Dios.* Pgs. 230.

Desclée de Brouwer. 22, Quai aux Bois. Bruges.

H.-M. DIEPEN, O. S. B., *Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie.* Pgs. 116. Fb. 105.

B. WELTE, *La foi philosophique chez Jaspers et Saint Thomas d'Aquin.* Traduit de l'allemand par M. ZEMB. Pgs. 290. Fb. 129.

Etudes Carmelitaines. Structures et liberté. Pgs. 300. Fb. 195

Les enseignements pontificaux. L'éducation. Présentation et tables par les Moines de Solesmes. Pgs. X-552-78.

Desclée de Brouwer. Piazza Grazioli, 4. Roma.

L. BENDER, O. P., *Normae generales de personis. Commentarius in canones* 87-106. Pgs. VIII-232.

ELER. Aviñó, 20. Barcelona.

A. CAPEL, S. I., *Jesuitas en la zona de la muerte.* Pgs. 368. Pts. 100.

Ephemer. Carmeliticae. Piazza S. Pancrazio, 5A. Roma.

Archivum Bibliographicum Carmelitanum. 2. Suplemento de Ephemerides Carmeliticae, Pgs. 324. Este segundo número de *Arch. B. C.*, contiene más de mil fichas bibliográficas, desde el núm. 1278 al 2552, el comienzo de una nueva y extensa descripción de *Fontes Carmelitici*, una información amplia sobre la traducción francesa del *Libro de las Fundaciones* que hizo

M. Auclair, un estudio sobre antiguas y nuevas ediciones de San Juan de la Cruz, etc.

Escelicer. Apartado 459. Madrid.

E. Lopez-Doriga, S. I., *San Pedro y el Romano Pontífice. Estudio histórico-crítico.* Pgs. 326. Pts. 50.

Roberts, S. I., *Autoridad y obediencia* (Papas negros). Versión del inglés por J. C. Fernandez. Pgs. 182. Ptas. 45.

Falcon's Wing Press. Indian Hills, Colorado (USA).

Eleven years of Bible bibliography. The Book list of the Society for Old Testament Study 1946-1956. Edited by H. H. Rowley, Pgs. VIII-804.

FAX. Zurbano, 80. Madrid.

P. Lesourd, *El libro de Lourdes.* Guía completa, religiosa y turística, de Lourdes y sus alrededores. Pgs. 252 Pts. 40.

J. Olazaran, S. I., *Documentos inéditos tridentinos sobre la justificación.* Edición crítica y estudios introductorios. Pgs. 384.

Gottmer. Postbus 555. Haarlem (Holanda).

Th. Absil, *Annotationes de esse.* Tres vols. de 428, 432 y 180 pgs.

Gredos. Benito Gutiérrez, 27. Madrid.

Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo.* T. III: *La esperanza humana.* Versión de V. Garcia Yebra. Pgs. 696. Pts. 146.

Herder. José Antonio, 591. Barcelona.

A. Koch, S. I.,—A. Sancho, Pbro., *Docete,* T. VII: *La vida del hombre.* Pgs. 528. Ptas. 165, en tela.

S. Ramirez, O. P., *La filosofía de Ortega y Gasset.* Pgs. 474. Pts. 150 y 175.

J. Stierli, S. I.; *Cor Salvatoris.* Versión del alemán por A. Mir. Introducción por J. Solano, S. I. Pgs. 392. Pts. 85, en rústica.

Litúrgica Española. José Antonio, 581. Barcelona.

R. Guardini, *Los signos sagrados.* Versión de Jorge de Riezu, O. F. M. Cap. Pgs. 138.

Marquette University Press. (The). 1131 West Wisconsin Av. Milwaukee 3, Wisc.

H. Margenau, *Thomas and the physics: a confrontation.* Pgs. 80.

Mensajero del Corazón de Jesús (El). Apart. 73. Bilbao.

H. Rahner, S. I., *María y la Iglesia. Diez capítulos sobre la vida espiritual.* Pgs. 142.

Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain.

J. Ecole, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.* Pgs. 312. Fb. 210.

E. Stein. *La science de la Croix. Passion d'amour de Saint Jean de la Croix.* Traduit par Etienne de Sainte Marie, O. C. D. Pgs. XVIII-358. Fb. 155.

Oficina de Información y Estad. Jorge Manrique, 8. Madrid.

Guía de la Iglesia en España. Suplemento de 1957. Pgs. 336. Pts. 150.

Perpetuo Socorro (El). Manuel Silvela, 14. Madrid.

F. M. Carrascosa, C. SS. R., *Misa colectiva.* Pgs. 40. Pts. 4.

Dionisio de Felipe, C. SS. R., *Una toca entre coronas.* Correspondencia de la Reina Gobernadora, de Isabel II, del Duque de Riánsares, de las infantas Amparo, Milagros, Cristina e Isabel con la Madre Antonia de la Misericordia, Fundadora de las Oblatas del Santísimo Redentor. Pgs. 248. Pts. 70 y 100.

E. Goicoechea, C. SS. R., *Cantos sagrados pastorales.* Pgs. 108. Pts. 25.

J. B. Kronenburg, C. SS. R., *Venerable Padre Pedro Donders, C. SS. R., apóstol de los leprosos en el Surinam.* Versión de F. Elajalde. Pgs. 292. Ptas. 35.

Nino Salvaneschi, *El asesinato de Dios.* Versión por C. Jorda, O. F. M. Pgs. 136. Pts. 20.

R. Sarabia, C. SS. R., *La Virgen y los niños.* Pgs. 256. Pts. 25.

T'ien Chwen-Min, C. SS. R., *Veinticinco años en la China trágica.* Ensayo de antología misionera. Pgs. 520. Pts. 30.

Pía Sociedad de S. Pablo. Ribera de Botica Vieja, 26. Bilbao.

E. Gil y Carrasco, *El señor de Bembibre.* Pgs. 280.

De la Grange, *No estaba la mamá.* Versión de Marcos de Escalada, O. F. M. Cap. Pgs. 158.

A. de Lamothe, *Los segadores de la muerte.* Versión de Remedios Sigler. Pgs. 296.

PPC. Vallehermoso, 38. Madrid.

C. Sanchez Aliseda, *La pastoral de Jesús.* Pgs. 218. Euramérica. Pts. 40.

Publicaciones. Monasterio de Montserrat (Barcelona).

R. Auge, O. S. B., *Profetes menors.* Pgs. 538. La Biblia de Montserrat. T. XVI.

B. Ubach, O. S. B., *I i II dels Reis.* Pgs. 366. La Biblia de Montserrat. T. VI.

Caesarius M. Figueras, O. S. B., *De impedimentis admissionis in religionem usque ad Decretum Gratiani.* Pgs. XXVI-184.

Religión y Cultura. Columela, 12. Madrid.

C. Vaca, O. S. A., *La llamada de Dios. Cartas a un jefe.* Pgs. 208. Pts. 35.

Felix Garcia, O. S. A., *Llamada de Dios. Retorno al espíritu.* Pgs. 274. Pts. 35.

Saint Mary of the Lake Seminary. Mundelein, Illinois.

E. J. HUGHES, *The participation in the regal and prophetic mission of Christ according to Saint Augustine.* Pgs. VIII-98.

G. K. MALONE, *The true church: a study in the apologetics of Orestes A. Brownson.* Pgs. 114.

W. A. SCHUMACHER, *Spiritus* and *Spiritualis. A study in the sermons of Saint Augustine.* Pgs. X-236.

E. J. SIEDLECKI, *A patristic synthesis of John VI,* 54-55. Pgs. X-298.

Semanas Sociales. Plaza del Conde de Barajas, 1. Madrid.

Por una comunidad internacional. XVII Semana Social de España. Pgs. 456. Pts. 80.

Seminario de Burgos.

J. M.ª CABALLERO, Pbro., *Orígenes intérprete de la Sagrada Escritura.* Pgs. 72.

Sociedad de Ed. «Atenas». Mayor, 81. Madrid.

F. X. ARNOLD, *La mujer en la Iglesia.* Versión de M. M. MUÑOZ. Pgs. 132. Pts. 45.

G. COURTOIS, *Unidos con Jesús.* Pgs. 272.

B. MORAL, S. M., *Más almas marianas.* Pgs. 336.

P. PARENTE, *De Dios al hombre.* Versión de A. ALVAREZ DE LINERA. Pgs. 521. Pts. 125.

J. PIHAN, *¡Siempre alerta!* Pgs. 116. Pts. 30.

H. ROH, *Cómo ser alguien.* Pgs. 160. Pts. 40.

Societá Ed. Internazionale. Regina Margherita, 176. Torino.

D. BERTETTO, S. D. B., *Il magistero eucaristico di Pio XII.* Pgs. VIII-616.

Studium de Cultura. Bailén, 19. Madrid.

A. ALVAREZ DE LINERA, *Dudas y fe.* Pgs. 80. Pts. 22.

BASILIO DE SAN PABLO, C. P., *El misterio de nuestra redención.* Pgs. 272. Pts. 60.

TH. CALMEL, O. P., *Siguiendo el evangelio.* Traducción de F. APARICIO, S. I., Pgs. 96. Pts. 20.

M. CARROUGES, *Carlos de Foucauld, explorador místico.* Versión de F. APARICIO, S. I. Pgs. 250. Pts. 60.

F. M.ª CASTRO, O. P., *Ecos del evangelio.* Pgs. 422.

MAGDALENA CHASLES, *La alegría y la Biblia.* Versión de F. APARICIO, S. I. Pgs. 200. Pts. 35.

L. CRISTIANI, *Actualidad de Satanás.* Traducción de F. APARICIO, S. I. Pgs. 160. Pts. 30.

F. GONZALEZ CORDERO, C. M. F., *El instinto intelectual, fuente de conocimiento.* Pgs. 128. Pts. 26.

GONZALO DE CORDOBA, O. F. M. Cap., *Del solar franciscano. Santoral de las tres Ordenes.* Pgs. 870. Pts. 96.

P. LORSON, S. I., *¿Pueden santificarse las diversiones?* Traducción de F. APARICIO, S. I. Pgs. 144. Pts. 30.

P. LUMBRERAS, O. P., *La obediencia.* Pgs. 105.

BENJAMIN MARTIN, Pbro., *Hermosura de la castidad.* Pgs. 158.

L. M.ª MARTINEZ, *La pureza en el ciclo litúrgico.* Pgs. 144. Pts. 25.

L. MARTINEZ, S. I., *Injertos en Cristo. Meditaciones de orientación y perseverancia para todos los días del año.* Ed. 2.ª. Pgs. 616.

D. MESEGUER, S. I., *El Corazón de Jesús y su guardia de honor.* Pgs. 402.

J. L. MICO, S. I., *Cineforum.* Pgs. 118.

J. PAPASOGLI, *Santa Teresa de Avila.* Versión de URBANO BARRIENTOS, C. D. Pgs. 458.

ODA SCHNEIDER, *El ordenó en mi el amor.* Versión del alemán por PAUL BÖHMER. Pgs. 108.

G. SUAREZ, O. de M., *La verdadera vida cristiana.* Pgs. 248. Pts. 50.

J. G. TREVIÑO, *La dirección espiritual de la mujer.* Pgs. 142.

M. WOLTER, O. S. B., *La vida monástica.* Versión del latín por A. BOIX, O. S. B., Pgs. 110. Pts. 25.

F. XIMENEZ DE SANDOVAL, *A las puertas del cielo.* Un mes con los Trapenses. Pgs. 198 y numerosas ilustraciones.

Subirana. Puertaferrisa, 14. Barcelona.

J. ANGRISANI, *In matutinis meditabor in te. Meditaciones para sacerdotes sobre las lecciones escriturísticas diarias del breviario.* T. III: *Pars aestiva.* Pgs. 520. T. IV: *Pars autumnalis.* Pgs. 550.

Universidad Pontificia. Comillas (Santander).

FIDEL GARCIA, Obispo titular de Sululi, *Cuatro oraciones fúnebres.* Pgs. 64.

Walter de Gruyter. Genthiner Strasse, 13. Berlin W 35.

L. FENDT, *Einführung in die Liturgiewissenschaft.* Pgs. XII-287. DM 24.

J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte.* 9 Aufl. Pgs. 371. DM 19.80.

Sus propios Autores. han enviado las obras siguientes:

CABAL, J., O. P., *Universidad de Guatemala. Origen. Fundación. Organización.* Segunda parte. Pgs. 154. Guatemala.

COLLEL, A., O. P., *Raymundiana. Apéndice a un diplomatario.* Pgs. 34. Balmesiana, Barcelona.

Crónica del Congreso Mariano Nacional de Zaragoza. Octubre de 1954. Pgs. 234.

FERREIRA, J., Pbro., *Filosofias e teologias da historia.* Pgs. 36. Coimbra, 1957.

GÓMEZ, O., O. F. M., *Hacia el cuarto centenario de Fray Alfonso de Castro, fundador del Derecho penal* (1558-1958). Pgs. 48. Casa de Zamora, Madrid, 1958.

JARNE, A., *Mirando a Lourdes.* Pgs. 46. Ed. Noticiario. Zaragoza.

MARTIN, S., O. P., *Las siete palabras de Nuestro Señor Jesucristo en la Cruz.* Pgs. 78. Querétaro (Méjico).

MARTINS, M., S. I., *O penitencial de Martim Perez em Medievo-Portguês.* Pgs. 58. Lusitania Sacra, 1957.

MELUS, R., O. Carm., *Enquiridión del Santo Escapulario.* Pgs. 620. Pts. 125.

NEUMANN, B., S. A. C., *Des Mensch und d ie himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines.* Pgs. XIV-168. Duckerei der Pallotiner, Limburg-Lahn, 1958.

SAN PEDRO, J., Pbro., *Principios exegéticos del Maestro Fr. Luis de León.* Pgs. 28. Universidad Pontificia de Salamanca.

TESSAROLO, A., *Il culto del S. Cuore.* Pgs. XII-450. Marietti, Torino y Studentato, Bologna. L. 1450.

VAZ, C., *Moral para intelectuales.* Universidad Nacional. La Plata, 1957. Es un libro insustancial y anticuado que combate los dogmas católicos por procedimientos que estaban muy en boga hace cincuenta años, pero que hoy harían sonreir a los mismos enemigos de la Iglesia.

VENTOSA, J. A., Pbro., *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier S. I.* Contribución a la historia de la filosofía del sentido común. Pgs. 158. Seminario de Barcelona.

VIDAL, A., Pbro., *Viaje a Tierra Santa.* Pgs. 320. La distribución de la obra ha sido encomendada a Difusora del Libro, Madrid.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P.

IMPRIMATUR:

† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus

Salmanticae, 10-VI-1958

Depósito Legal: S. 29.

IMP. "CALATRAVA"-SALAMANCA
LIBREROS. 13 TELÉF. 4118